
3 1761 07384361 7

НАЦІОНАЛЬНЫЙ ВОПРОСЪ

ВЪ

ИСТОРІИ И ВЪ ЛИТЕРАТУРѢ.

А. Градовскаго.

Изданіе Д. Е. Кожанчикова.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Тип. и Лит А. Траншеля, на углу Влад. и Невск. пр., д. 45—1.
1873.

НАЦІОНАЛЬНЫЙ ВОПРОСЪ

ВЪ

ИСТОРІИ И ВЪ ЛИТЕРАТУРѢ.

А. Градовскаго.

Изданіе Д. Е. Кожанчикова.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Тип. и Лит. А. Траншеля, на углу Влад. и Невск. пр., д. 45—1.
1873.


LIBRARY
SEP 8 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Эта книга представляетъ соединеніе нѣсколькихъ статей, уже напечатанныхъ съ 1871 по 1873 г. въ журналѣ „Бесѣда"; только послѣдняя статья, посвященная словянофиламъ, появляется въ первый разъ.

Всѣ эти статьи написаны въ различное время и по различнымъ поводамъ; но всѣ они представляютъ, какъ мнѣ кажется, одно цѣлое, потому что связаны и проникнуты одною идеею.

Идея эта достаточно опредѣляется заглавіемъ книги. Изслѣдовать значеніе національнаго вопроса для современной политической жизни, прослѣдить условія его возникновенія — такова общая мысль этихъ, повидимому, разрозненныхъ этюдовъ.

Почему я обращался къ этой мысли всякій разъ, когда срочныя занятія оставляли мнѣ нѣсколько свободныхъ минутъ и когда мнѣ случалось обращаться къ обществу въ формѣ публичныхъ чтеній—понятно само собою. Каждый мыслящій человѣкъ не можетъ не замѣтить слѣдующаго знаменательнаго факта:

По мѣрѣ того какъ европейскія государства принимаютъ болѣе свободныя формы; по мѣрѣ того какъ въ нихъ утверждается начало равноправности, разливается просвѣщеніе, усиливается самодѣятельность общества и его участіе въ политическихъ дѣлахъ— въ каждомъ обществѣ укрѣпляется сознаніе его ин-

дивидуальныхъ особенностей, сознаніе себя какъ нравственной личности среди другихъ народовъ.

Католическая и феодальная Европа среднихъ вѣковъ не знала національнаго вопроса. Не знала его и Европа, созданная Вестфальскимъ миромъ, Европа искусственныхъ государствъ, сложившихся по внѣшнимъ политическимъ соображеніямъ и послѣ того передѣлывавшихся трактатами, завоеваніями, продажами и т. д.

Національный вопросъ поставленъ и формулированъ въ XIX вѣкъ. Онъ вытекаетъ изъ факта признанія въ народѣ нравственной и свободной личности, имѣющей право на самостоятельную исторію, слѣдовательно на свое государство. Этотъ философскій и политическій принципъ подкрѣпляется выводами наукъ, созданныхъ въ наше время: антропологіи и науки о языкѣ; онъ потверждается выводами исторіи, получившей такое развитіе въ XIX вѣкѣ. До того времени какъ сложились антропологія и наука о языкѣ, до современныхъ успѣховъ исторіи, „человѣчество" представлялось какой-то безформенной массой „недѣлимыхъ", мало чѣмъ различавшихся другъ отъ друга. Теперь человѣчество представляется какъ система разнородныхъ человѣческихъ группъ, громко заявляющихъ свое право по самобытное существованіе. Эти стремленія выразились и практически осуществились въ освобожденіи Греціи, въ освобожденіи и объединеніи Италіи, въ образованіи Германской имперіи. Тѣ же стремленія ясно замѣчаются и въ другихъ мѣстахъ.

Въ виду такихъ фактовъ можетъ-ли наука о государствѣ довольствоваться прежними исходными

точками, прежнимъ методомъ? Можетъ-ли она ставить во главѣ своей теоріи абстрактную идею государства, выведенную изъ однихъ *личныхъ* потребностей *недѣлимаго*, безъ отношенія къ народности, составляющей государство? Другими словами должно-ли признавать государство „собраніемъ недѣлимыхъ“ или въ немъ должно видѣть извѣстное условіе національной жизни?

Остаться при прежнихъ воззрѣніяхъ, значитъ отказаться отъ путей изслѣдованія, открытыхъ другими науками, значитъ упорствовать въ метафизическихъ пріемахъ тамъ, гдѣ другія науки указываютъ на необходимость метода положительнаго. Но такимъ путемъ мы не будемъ уже въ состояніи разрѣшить ни одного изъ существенныхъ вопросовъ нашего времени. Признать-же выводы другихъ наукъ, значитъ прійти къ теоріи *національнаго государства*, увидѣть въ народности нормальную основу каждаго государства. Эта мысль проникаетъ всѣ собранныя здѣсь статьи.

Національная идея, въ томъ видѣ какъ ее выработало наше время, находится въ рѣзкомъ противорѣчіи съ нѣкоторыми началами, пользовавшимися такимъ авторитетомъ въ прежнее время.

Она противорѣчитъ началу метафизическаго космополитизма, въ имя котораго доказывалось что для человѣка все равно, къ какому-бы государству онъ не принадлежалъ, что государство можетъ быть составлено изъ какихъ угодно народностей и, наконецъ, что конечная цѣль человѣчества—составитъ всемірное государство. Она противорѣчитъ практическому примѣненію этихъ принциповъ — системѣ

искусственныхъ государствъ и планамъ всемірной монархіи. Въ томъ и другомъ національная теорія видитъ актъ насилія, уничтоженіе народной индивидуальности.

Національная теорія противорѣчитъ теоріи узкаго индивидуализма, выставленнаго въ свое время принципомъ государственной политики. Дѣятельность государства не можетъ быть сведена къ простому *охраненію личныхъ силъ*, задачѣ отрицательной. Предметъ государственной политики — жизнь опредѣленнаго народа, во всемъ ея объемѣ, и вотъ почему государство должно быть такимъ же орудіемъ прогресса, какъ и личная предпріимчивость.

Эта теорія національно—прогрессивнаго государства одна можетъ быть противупоставлена требованіямъ нашего времени, сдержать завоеванія ученій, которыя принято называть „разрушительными", хотя они суть только „инобытіе" господствовавшей государственной теоріи.

Ясно само собою что національная теорія государства признаетъ солидарность, неразрывную связь между всѣми элементами политической народности— какъ правительственными такъ и общественными. Оно не противуполагаетъ, въ качествѣ элементовъ враждебныхъ и исключающихъ другъ друга—*личности и государства, общества и государства*.

Признавая такое различіе, въ качествѣ принципіальнаго, мы или низводимъ государство по степени служебнаго средства личнаго своекорыстія, или превращаемъ его въ абстрактную силу, устраняющую всякое значеніе личныхъ и общественныхъ силъ въ жизни народной. Результаты различны; но исходная

точка одна: раздвоеніе въ теоріи и въ практикѣ земли и государства.

Мнѣ пришлось говорить противъ этихъ двухъ различныхъ выводовъ въ двухъ статьяхъ. Разбирая теоріи западно-европейскихъ ученыхъ *) я возражалъ противъ торжествующаго индивидуализма, этого законнаго чада раціонализма. Разсматривая ученіе славянофиловъ, я старался показать что одною изъ главныхъ ихъ задачъ было противодѣйствіе абстрактности государственной формы, обособлявшейся отъ земли.

Наконецъ національная теорія видитъ условія народнаго прогресса не въ той или другой компликаціи государственныхъ формъ, не въ томъ или другомъ сочетаніи частей государственнаго механизма, а въ возрожденіи *духовныхъ силъ народъ*, въ его самосознаніи и обновленіи его идеаловъ. Такова была мысль Фихте, видѣвшаго спасеніе Германіи въ народномъ воспитаніи, такова была мысль славянофиловъ чаявшихъ возрожденія Россіи отъ пробужденія въ обществѣ извѣстныхъ нравственныхъ идеаловъ.

Таковы главные изъ началъ, развиваемыхъ въ этомъ сборникѣ. Не сомнѣваюсь что многое здѣсь не договорено и даже не могло быть договорено по обширности и новости вопроса. Національный вопросъ ждетъ еще изслѣдованій болѣе полныхъ и обстоятельныхъ, чѣмъ предлагаемые этюды.

Я не теряю надежды, при болѣе благопріятныхъ условіяхъ, договорить и развить многое изъ здѣсь сказаннаго. Теперь ограничиваюсь изданіемъ этихъ

---

*) Современныя воззрѣнія на государство и національность.

этюдовъ въ ихъ первоначальной формѣ. Для дальнѣйшихъ моихъ работъ нужны новые матерьялы, которые я собираю, и добросовѣстныя возраженія, отъ которыхъ, вѣроятно, не откажутся люди, интересующіяся дѣломъ.

А. Градовскій.

25 Мая 1873 г.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

ПОСТАНОВКА НАЦІОНАЛЬНАГО ВОПРОСА ПО ОТНОШЕНІЮ ЕГО КЪ ПОЛИТИКѢ *).

Наблюдая *этнографическій* составъ современныхъ европейскихъ государствъ, можно замѣтить, что нѣкоторыя изъ нихъ *однородны* въ отношеніи всѣхъ своихъ элементовъ. Высшіе и низшіе классы сознаютъ общность своего происхожденія, говорятъ однимъ языкомъ, испо-

*) Вопросъ объ отношеніи государства къ народности породилъ обширную литературу, главнымъ образомъ послѣ движенія національностей въ 1848 г. *Главнѣйшія* указанія на эту литературу и ея содержаніе можно найти какъ въ общихъ сочиненіяхъ по государственному праву, такъ и въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ. Назовемъ доступнѣйшія пособія:

Моль (Р. фонъ), Encyclop. der Staatswissensch., § 89. — *Его же* статья въ сборникѣ его статей: Staatsrecht, Völkerrecht и Politik, т. II, с. 332—362.—*Щульце*, Einleituug in das Deutsche Staatsrecht, стр. 157 и слѣд.—*Блунчли*, Allgem. Staatsrecht, т. I, кн. II, гл. II—IV.—*Его же* статья въ Staaswörterbuch Блунчли и Братера, т. VII, стр. 152—160.—*Милль*, On repres. gov. (размышленія о представит. правл.) гл. XVI.—*Этвешъ*, Der Einfluss der herrschenden Ideen des XIX, Jahrhund. auf den Staat, въ т. I, гл. III, V, VII, въ т. II вся I книга и отдѣльныя замѣчанія въ прочихъ.—*Фихте Старшій*, Reden an die Deutsche Nation (см. *мою* статью о Фихте, «Бесѣда» 1871 г., май). - Мѣткія замѣчанія у *Шталя*, Syst. der Rechstphilos., стр. 161 и слѣд. *Бюше*, Traitè de Politique et de science sociale. т. I, стр. 74 и слѣд. (о Бюше см. *мою* статью: «Государство и прогрессъ», помѣщ. въ сборникѣ моихъ статей: «Политика, исторія и администрація»). Не лишнее будетъ замѣтить, что слово національность (Nationalitè), въ современномъ смыслѣ этого слова, въ первый разъ употребилъ Бюше, въ 1830 г.

Нѣкоторыя другія сочиненія будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.

вѣдуютъ приблизительно одну религію; правительство, какъ одинъ изъ элементовъ общества, также ни по своему происхожденію, ни по языку, ни по религіи не отличается отъ прочей массы народонаселенія. Таковы Италія, Испанія, отчасти Франція, къ этому же идеалу стремится приблизиться современная Германія. Другія государства представляютъ противуположное явленіе. Они состоятъ изъ различныхъ народностей, сохранившихъ воспоминаніе о своей самостоятельности и безпрерывно стремящихся къ ней. Правительство, ни по языку, ни по происхожденію, не принадлежитъ ко *всей* массѣ народонаселенія. Сила его опирается на *одну* изъ народностей, входящихъ въ составъ государства, или на одинъ *классъ* вполнѣ съ нимъ родственный; эта народность или этотъ классъ получили, поэтому, политическое *преобладаніе* въ странѣ. Таковъ характеръ современной Австріи, съ ея преобладающею нѣмецкою народностію.

Фактъ существованія такихъ государствъ наводитъ многихъ на мысль, что однородность *всѣхъ* элементовъ государства не есть необходимое условіе его существованія; что «государство», въ смыслѣ *юридической* формы общества, можетъ обнять и совмѣстить въ себѣ самые разнородные этнологическіе элементы, что, слѣдовательно, самое *понятіе* можетъ быть составлено при помощи однихъ *юридическихъ* признаковъ.

Всѣ эти основанія приводятъ къ различенію понятій *государства* и *народности:* государство, какъ юридическая форма общества, не совпадаетъ, какъ говорятъ, съ понятіемъ опредѣленнаго народа; оно то шире, то уже его.

Разобрать состоятельность этого воззрѣнія съ точки зрѣнія условій народной культуры и прогресса есть задача этого введенія *).

*) Нѣкоторыя (но очень немногія) мѣста этого введенія извлечены мною изъ прежнихъ моихъ трудовъ.

I.

Очеркъ историческаго развитія національнаго вопроса.

I. «Въ политической *практикѣ*, говоритъ Бюше, вообще обращали большое вниманіе на духъ народности. Завоеватели и законодатели знаютъ по опыту, что въ этомъ духѣ — и самая прочная поддержка учрежденій и самое сильное имъ противодѣйствіе. Напротивъ, публицисты и юристы, занимавшіеся политикою теоретически, отъ Аристотеля и до нашихъ дней, вообще пренебрегали этимъ вопросомъ. Они не изслѣдовали — ни почему, ни какъ происходятъ вещи».

Бюше вполнѣ правъ въ томъ отношеніи, что дѣйствительно *ученіе о народности не играетъ почти никакой роли въ теоріяхъ государства.*

Съ давнихъ поръ наука о государствѣ имѣетъ дѣло съ понятіемъ *общества*, выросшаго и сложившагося подъ вліяніемъ *индивидуальныхъ* свойствъ и потребностей человѣка. Это идеальное „общество", безъ роду и племени, языка и прочихъ особенностей культуры, служило, въ глазахъ теоретической науки, основою государства. Можно сказать больше. Воображаемое „общество", аггрегатъ недѣлимыхъ, соединенныхъ своими личными потребностями, не имѣло никакой внѣшней опредѣленности никакого самостоятельнаго бытія безъ государства, опредѣлявшаго форму и границы каждаго даннаго политическаго общества.

Такимъ образомъ государство, по самой идеѣ своей, складывалось изъ массы безразличныхъ атомовъ; послѣдніе, соединенные государственною связью, становились обществомъ. Понятно, что подобное государство могло быть образовано изъ самыхъ разнородныхъ этнологическихъ элементовъ. Государство, образованное изъ обломковъ различныхъ народностей, считалось явленіемъ вполнѣ нормальнымъ.

Эти воззрѣнія подтверждались какъ теоретическими пріемами науки, такъ и явленіями государственной практики.

II. „Государство (civitas), говоритъ Кантъ, есть соединеніе массы людей подъ господствомъ юридическихъ законовъ *).

Вотъ полное опредѣленіе государства съ юридической точки зрѣнія. Лучше сказать, это единственно-возможное опредѣленіе государства, какъ *только* юридической формы общества.

Мы не встрѣчаемся здѣсь съ бытовыми, этнологическими признаками; но они и не нужны. Юридическіе законы безразлично относятся къ самой разнородной въ этнологическомъ отношеніи массѣ людей. Эта масса, въ глазахъ закона, только масса „недѣлимыхъ". Она можетъ быть составлена изъ самыхъ различныхъ этнологическихъ элементовъ, и, съ точки зрѣнія Канта, необходимо будетъ признать въ ней признаки государственнаго общенія—подчиненіе законамъ, исходящимъ отъ одной власти.

Г. Сергѣевичъ, въ своемъ основательномъ трудѣ — „Задача и методъ государственныхъ наукъ, жалуется, что „государсвенное право Канта отличается крайнею бѣдностію содержанія" **). Но могло ли это государственное право или, лучше сказать, эта юридическая теорія государства, имѣть болѣе богатое содержаніе, когда она не обращала вниманія на то, что способно наполнить содержаніе истинной теоріи государства?

Для политической философіи, образованной школою Канта, было ясно одно: что подобно тому, какъ *понятіе* государства можетъ быть составлено изъ однихъ юридическихъ признаковъ, такъ и для дѣйствительныхъ государствъ этнологическія условія не имѣютъ значенія.

---

*) *Кантъ*, Metaphysiche Anfangsgründe der Rechtslehre, § 45: Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen».

**) «Зад. и мет. госуд. наукъ», стр. 62, прим. 2.

III. То, что высказывалось въ теоріи во имя раціональной философіи и строго-юридическихъ представленій, совершалось на практикѣ во имя совершенно другихъ соображеній. Историческія государства часто составлялись въ ущербъ интересамъ народности: въ большинствѣ случаевъ принципъ народности разсматривался какъ нѣчто безразличное для государства. Причина такого безразличія заключалась во взглядѣ средневѣковыхъ правительствъ на массу народонаселенія. Въ каждомъ феодальномъ владѣніи народъ былъ придаточною частью территоріи. Вмѣстѣ съ послѣднею онъ былъ объектомъ какъ бы частной собственности властителя, который могъ распоряжаться „землею и людьми“ по своему усмотрѣнію. „Земля и люди“ могли быть куплены, проданы, отданы въ приданое, уступлены въ обмѣнъ за другую землю, захвачены силою и т. д. Такъ составлялись „историческія“ государства, въ родѣ Турціи; такъ Нидерланды сдѣлались удѣломъ Испаніи, Бельгія—Австріи; такъ послѣ часть Италіи отдана Австріи.

IV. Искусственность этнологическаго состава разныхъ государствъ поддерживалась однообразіемъ и безразличіемъ самыхъ элементовъ первоначальнай цивилизаціи. Въ католическомъ единствѣ среднихъ вѣковъ народы не сознавали своей обособленности и самостоятельности. Народное творчество еще не проявлялось въ самобытныхъ произведеніяхъ поэзіи, живописи, науки, въ оригинальныхъ политическихъ учрежденіяхъ. Образъ римскаго государства, римской культуры тяготѣлъ надъ воображеніемъ и умомъ средневѣковаго человѣчества. Искусственное единство культуры требовало такого же единства государственныхъ формъ. Священная Римская имперія была полнымъ выраженіемъ этихъ стремленій *). Эта без-

*) См. Laurent, Etudes sur l'histoire de l'hum., т. VI, «la Papauté et l'Empire.—*Г. Вызинскаго,* «Папство и священная Римская имперія».

форменная масса народовъ, не смотря на свое искуссвенное единство, могло дробиться и дѣлиться на какія угодно части. Такъ единство церковное, охраняемое папскою властью, и единство свѣтское, фиктивно представляемое императоромъ, вполнѣ уживались съ феодальнымъ раздробленіемъ западной Европы.

V. Противодѣйствіе средневѣковому строю со стороны національностей, постепенно складывавшихся, вырабатывавшихъ свою литературу, архитектуру, живопись, философію,—привело къ паденію идеаловъ всемірной монархіи и церкви съ одной и отрицанію феодальнаго раздробленія съ другой стороны.

Мѣстная государственная власть объявляла свою независимость отъ главенства папъ и императора; новое государство подчиняло массу феодальныхъ владѣльцевъ своимъ верховнымъ правамъ, общимъ законамъ, общему управленію.

Въ этомъ двоякомъ движеніи проявились два стремленія народностей, тѣсно связанныя между собою: первое стремленіе—къ внѣшней самостоятельности и второе — къ внутреннему единству народа. Королевская власть, представительница національнаго движенія, объявляла, что она ни отъ кого не зависитъ въ дѣлахъ внутренняго управленія страною, кромѣ Бога. Подобное заявленіе отрицало, съ одной стороны, идею папскаго главенства, въ силу которой монархическая власть считалась нѣкоторымъ порученіемъ, даромъ отъ главы церкви; съ другой стороны, оно отмѣняло ихъ вассальную зависимость отъ императора. Національное общество было объявлено полнымъ и независимымъ распорядителемъ своихъ судебъ. Затѣмъ королевская власть уничтожала верховныя права мѣстныхъ владѣльцевъ, противныя народному единству. Она уничтожала право частныхъ войнъ, феодальной юрисдикціи, мѣстнаго законодательства и т. д.

VI. Процессъ образованія народностей и національной самостоятельности представляетъ два главныхъ мо-

мента, которымъ соотвѣтствуютъ и два принципа, руководившихъ этимъ замѣчательнымъ движеніемъ.

1. Первоначальный принципъ, руководившій національнымъ движеніемъ, состоялъ въ представленіи о *независимости и единствѣ верховной государственной власти.* Правомъ короля на его территорію и народъ прикрывалось и защищалось право націи на самостоятельное развитіе. Подъ защиту этого верховнаго права становилось всякое движеніе, обезпечивавшее впослѣдствіи національную независимость. Протестантское движеніе первоначально связало свое дѣло съ дѣломъ свѣтской власти. *Гервинусъ*, въ своемъ введеніи въ исторію XIX ст., справедливо доказываетъ, что церковныя реформы Лютера въ Германіи и Кранмера въ Англіи имѣли *монархическій* характеръ. Но, прибавляетъ онъ, «безъ помощи монархической власти реформація не могла бы утвердиться на первыхъ порахъ. Можно было предвидѣть нѣкоторыя злоупотребленія государства и монархической власти относительно новой церкви, такимъ образомъ устроенной; но они казались неизбѣжными при устраненіи постоянныхъ вмѣшательствъ старой церкви въ дѣла государства. Божественное происхожденіе, которое папство до сихъ поръ присвоивало исключительно только себѣ, Лютеръ перенесъ и на свѣтскую власть, и этимъ много содѣйствовалъ возвышенію монархической власти и сообщилъ священный характеръ даже ея преувеличеннымъ притязаніямъ: но за то обаяніе папскаго авторитета было совершенно уничтожено».

Во Франціи королевская власть была долгое время центромъ и знаменемъ всей національной жизни; съ ея помощью третье сословіе сломило могущество ленной аристократіи *).

---

*) См. Dareste de la Chavanne. Histoire de l'administration en France. — C-te L. de Carné, Les Fondateurs de l'unité Française.—*Грановскаго*, Аббатъ Сугерій, помѣщ. въ собраніи его соч.—

«Другими словами, сила двухъ категорій авторитетовъ задерживавшихъ развитіе національностей, т. е. авторитетовъ, поддерживавшихъ искуственное единство Европы,—папство и императорство съ одной стороны и сила ленной аристократіи, обусловливавшей раздробленіе государства, съ другой стороны,—могла быть сломлена только при помощи авторитета, сознавшаго свое національное призваніе,—королевской власти.»

Значеніе этого авторитета въ Европѣ продолжается до конца XVIII ст.).

2. Успѣхи королевской власти не вездѣ разрѣшили національный вопросъ; короли даже не въ состояніи были дать этому вопросу правильную постановку.

Нужно имѣть въ виду, что во-первыхъ, королевская власть приняла въ себя много элементовъ феодальнаго права и, во-вторыхъ, что она, въ дѣйствіяхъ своихъ, выдвигала на первый планъ чисто политическіе и юридическіе вопросы,—вопросы о единствѣ власти, закона и администраціи.

Собирая подъ своимъ скипетромъ разныя земли, короли не всегда руководились соображеніями національныхъ условій этихъ земель. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, королевская власть содѣйствовала образованію національныхъ государствъ. Такъ дѣйствовали французскіе короли, и то не вполнѣ. Напротивъ, другіе монархи, вслѣдствіе случайныхъ обстоятельствъ, подчиняли своему владычеству самыя различныя, въ національномъ отношеніи, земли. Въ самой идеѣ юридическаго и политическаго единства разныхъ народныхъ массъ не было ничего такого, что противорѣчило бы разнородному составу государства. Ав-

---

Lafferrière, Essai sur l histoire du droit Français, т I, стр. 233 и слѣд.—W. Schäffner, Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs, т. II, стр. 262—275, равнс въ друг. мѣстахъ этого сочиненія.

стрійское управленіе, австрійскіе законы могутъ простираться на самые различные народы, и это нисколько не будетъ противорѣчить требованіямъ юридической логики.

Можно сказать только, что въ концѣ XVIII столѣтія государственныя формы *приблизительно* распредѣлились по системамъ существующихъ народностей. Но это нисколько не устраняло самыхъ вопіющихъ отступленій отъ національнаго принципа. Право народности попиралось завоеваніемъ, частною сдѣлкой, свадьбой, куплей-продажей.

Въ новѣйшее время, особенно съ успѣхами гражданской и политической свободы народовъ, національный вопросъ получаетъ въ западной Европѣ другую постановку. Въ глазахъ новѣйшей политической философіи, въ самостоятельности государства олицетворяются какъ право верховной власти на независимость, такъ и право каждой народности на самостоятельное развитіе. Новая философія провозгласила живую, внутреннюю связь правительства и народа. Правительство выражаетъ требованія національной жизни народа, какъ собирательной личности; народность есть надежная опора каждаго нормальнаго правительства. Чрезъ государство осуществляется нѣкоторое право народности на самостоятельную международную жизнь. До того времени политическая власть опиралась на силу *внѣшняго* принципа, не связаннаго прямо съ условіями народной жизни. Политическая власть, основанная на божественномъ правѣ, на правѣ завоеванія, по отношенію къ народу была внѣшнимъ учрежденіемъ, вносившимъ въ общественную жизнь внѣшнее единство и порядокъ. Въ подобномъ единствѣ могли пребывать самыя различныя народности.

При современныхъ требованіяхъ политическая власть должна быть органически связана съ народомъ, который она представляетъ, и, наоборотъ, каждое національное общество, способное къ самостоятельной исторической

жизни, имѣетъ право образовать свою политическую форму, согласно своимъ стремленіямъ и потребностямъ. Другими словами, національный принципъ отнынѣ формулированъ слѣдующимъ образомъ:

«Каждая народность, т. е. совокупность лицъ, связанныхъ единствомъ происхожденія, языка, цивилизаціи и историческаго прошлаго, имѣетъ право образовать особую политическую единицу, т. е. особое государство».

II.

Основаніе и современное значеніе національнаго вопроса.

I. Такова *политическая* основа національнаго вопроса въ современномъ смыслѣ этого слова. Новый принципъ, очевидно, былъ враждебенъ системѣ *искуственныхъ* государствъ, сложившихся въ прожнее время и организованныхъ вѣнскимъ конгресомъ, т. е. трактатами 1815 г.

Первоначально реакція противъ началъ революціи также замаскировала свое дѣло требованіями народной самостоятельности. Создана была даже цѣлая теорія «оффиціальной» народности, во имя которой совершались всевозможныя нарушенія права и свободы. Злѣйшіе реакціонеры протестовали противъ «абстрактныхъ и общечеловѣческихъ» началъ революціи, во имя народныхъ особенностей и преданій. Въ сочиненіяхъ извѣстнаго поборника реакціи, графа *I. де-Местра*, можно найти гимны національному началу. «Націи, говоритъ онъ въ своей «Correspondance diplomatique», значатъ кое-что въ мірѣ; ихъ нельзя считать за ничто, огорчать ихъ въ ихъ обычаяхъ, привязанностяхъ и самыхъ дорогихъ интересахъ».

Но исторія показала, что реакція и ея теорія «оффиціональной» народности не повредила истинно національному дѣлу. Національное движеніе приняло то направленіе, какое ему хотѣлъ сообщить Фихте старшій въ своихъ «Рѣчахъ къ германскому народу». Оно сдѣлалось солидарно съ развитіемъ гражданской и политической свободы, съ самобытностію каждой цивилизаціи.

II. Съ этой точки зрѣнія основу національнаго вопроса должно преже всего искать въ *условіяхъ культурнаго развитія каждаго народа*. Каждая естественная народность представляетъ нѣкоторую собирательную личность, отличающуюся отъ другихъ особенностями характера, своихъ нравственныхъ и умственныхъ способностей, а потому имѣющая право на независимое существованіе и развитіе. Это разнообразіе національныхъ особенностей есть коренное условіе правильнаго хода *общечеловѣческой* цивилизаціи. Отдѣльный народъ, какъ бы ни были велики его способности и богаты его матеріальныя средства, можетъ осуществить только одну изъ сторонъ человѣческой жизни вообще. Лишить человѣчество его разнообразныхъ органовъ значитъ—лишить его возможности проявить во всемірной исторіи все богатство содержанія человѣческаго духа. Единство и исключительность цивилизаціи, однообразіе культурныхъ формъ противно всѣмъ условіяхъ человѣческаго прогресса. Наука не отвергаетъ понятія общечеловѣческой цивилизаціи въ томъ смыслѣ, что важнѣйшіе результаты умственной, нравственной и экономической жизни каждаго народа становятся достояніемъ всѣхъ другихъ. Но исторія неопровержимыми данными доказываетъ, что каждый изъ этихъ результатовъ могъ быть добытъ на почвѣ національной исторіи; что статуи Фидія и философія Платона были греческимъ созданіемъ; что римское право есть продуктъ римской исторіи, конституція Англіи—ея національное достояніе. Это не мѣшаетъ имъ имѣть общечеловѣческое значеніе, вліять на

развитіе искусства, философіи и политики во всемъ образованномъ мірѣ.

Во имя полноты общечеловѣческой цивилизаціи, всѣ народности призваны къ дѣятельности, къ жизни, одинаково удаленной и отъ замкнутаго отчужденія, и отъ слѣпого подражанія. Каждая народность должна дать человѣчеству то, что скрыто въ силахъ ея духовно-нравственной природы. *Народное творчество*—вотъ послѣдняя цѣль, указываемая каждому народу самою природой, — цѣль, безъ которой не можетъ быть достигнуто совершенство рода человѣческаго. Убить творческую силу народа—все равно, что убить силу личной предпріимчивости въ недѣлимомъ. Подчиненіе всѣхъ расъ одной «всеспасающей» цивилизаціи такъ же пагубно дѣйствуетъ на между народную жизнь, какъ «всеспасающая» административная централизація—на внутреннюю жизнь страны.

Такова *естественно-историческая* основа національнаго вопроса.

III. Право народности на самостоятельное развитіе, на собственную, такъ-сказать, *исторію*, коренится въ непреложныхъ законахъ нравственной природы человѣка, оправдывается ходомъ всемірной исторіи. Но это естественное право оставалось бы мертвою буквой, еслибъ осуществленіе его не обезпечивалось кореннымъ *внѣшнимъ* условіемъ — *политическою самостоятельностію народа*.

Для того, чтобы самобытное развитіе народа въ умственномъ, нравственномъ и экономическомъ отношеніяхъ было обезпечено, этотъ народъ долженъ образовать *свое государство*, имѣть свою національную верховную власть.

Опытъ исторіи показываетъ, что самостоятельное культурное развитіе народа, вошедшаго въ составъ чужаго государства, пріостанавливается. Народности, утратившія свою политическую самостоятельность, дѣлаются служебнымъ матеріаломъ для другихъ расъ. Онѣ удерживаютъ

еще нѣкоторое этнографическое значеніе, при нѣкоторой энергіи могутъ сохранить свои *мѣстныя особенности;* но возможность самостоятельной цивилизаціи или прекращается для нихъ навсегда, или пріостанавливается до эпохи освобожденія отъ чужеземнаго владычества. До тѣхъ поръ онѣ должны довольствоваться (и то при благопріятныхъ условіяхъ) сохраненіемъ своихъ мѣстныхъ особенностей. Но это—слабое утѣшеніе для народа, сознающаго въ себѣ жизненную силу. Сохраненіе мѣстныхъ особенностей есть дѣятельность, по преимуществу, консервативная. «Мѣстная особенность»—всегда остатокъ старины, которая дѣлается старше съ каждою минутой. Сохраняя свои особенности, подчиненныя народности логически приходятъ къ отрицанію прогресса, осуществляемаго чуждымъ для нихъ государствомъ. Если потребность высшей формы цивилизаціи заявитъ свои права, подчиненныя народности должны будутъ принять цивилизацію чужаго народа, т. е. отказаться отъ своей индивидуальности, сдѣлаться *другимъ* народомъ. Но не каждый народъ способенъ на такую жертву. Таково, напримѣръ, положеніе славянъ въ Австрійской имперіи. Среди господствующей народности нѣмецкой, славяне находятся въ положеніи «варваровъ», обязанныхъ принять высшую культуру, т. е. чужой языкъ и чужіе обычаи. Но то, что называется «славянскимъ варварствомъ», есть именно совокупность индивидуальныхъ особенностей этого племени, сохраненіе которыхъ, хотя бы въ *первобытной* формѣ, есть непремѣнное условіе существованія этой обширной части человѣческаго рода. Пусть она сохраняетъ ихъ, пока освобожденіе отъ нѣмецкаго ига не дастъ ей возможности сказать свое слово во всемірной цивилизаціи!

IV. На основаніи предыдущихъ соображеній можно, кажется, прійдти къ заключенію, что *народность есть нормальное, естественное основаніе государства*; что назначеніе государства, ближайшимъ образомъ, опредѣляется

всесторонними цѣлями народной культуры; что, слѣдовательно, государство, въ тѣсномъ смыслѣ, есть ни что иное, какъ *политико-юридическая форма народности.*

Это воззрѣніе на отношеніе государства къ народности получаетъ уже право гражданства въ наукѣ.

Господство раціонально-юридической теоріи государства было поколеблено успѣхами *исторической* школы и историческихъ наукъ вообще. Къ этому должно прибавить, что взгляды на политическіе и общественные вопросы должны видоизмѣниться подъ вліяніемъ естественныхъ наукъ и *антропологіи*, которая служитъ какъ бы связующимъ звѣномъ между естественными и историческими науками.

Въ началѣ XIX столѣтія болѣе историческій взглядъ на науку права заставилъ видѣть и въ государствѣ нѣчто органически-связанное съ идеею народности.

Уже *Савиньи*, знаменитый представитель исторической школы въ XIX столѣтіи, называлъ государство «Die leibliche Gestalt der Geistigen Volksgemeinschaft».

Шталь выражаетъ эту мысль полнѣе и энергичнѣе. Здѣсь не безполезно будетъ привести его подлинныя слова, въ которыхъ связь государства съ народностію выяснена со всѣхъ сторонъ:

«Такъ какъ назначеніе (цѣль) государства, говоритъ онъ, обнимаетъ все человѣческое бытіе, то оно есть задача (Aufgabe) *народа* Это потому, что только въ народѣ содержатся всѣ стремленія и средства человѣческаго бытія во всей полнотѣ и единствѣ всеобщаго сознанія. Въ немъ лежитъ сила, раздѣленіе труда и нравственный масштабъ, какъ они необходимы государству. Меньшему кругу не достаетъ средствъ, разнородной массѣ — единства сознанія относительно порядка и цѣли. Народъ — естественная сила и общность, которую государство должно возвысить къ правому устройству».

Такимъ образомъ основою государства не можетъ быть ни малый, хотя и однородный, кругъ лицъ, ни разнородная масса (eine fremdartige Masse).

«Естественное основаніе государства» должно быть отграничено и отъ цѣлаго человѣчества. Вотъ что говоритъ дальше Шталь:

«Человѣчество, въ цѣломъ, не имѣетъ ни общности и замкнутости естественныхъ потребностей, ни единства и индивидуальности нравственнаго сознанія. Поэтому, государство и не есть призваніе цѣлаго человѣчества, дабы оно составило всемірное государство, но призваніе народа» *).

Кальтенборнъ выражается съ не меньшею опредѣленностію. Признавая, что государство, въ его *полномъ* (seinem vollendeten Begriffe nach), есть народъ, соединенный въ одну органическую общность подъ господствомъ верховной власти, для осуществленія всѣхъ общенаціональныхъ интересовъ, онъ продолжаетъ:

«Въ дѣйствительной жизни мы видимъ, конечно, государства, не выросшія естественно изъ народа; понятія государства и народа, на практикѣ (in der Emperie), не покрываются взаимно; *дѣйствительное* государство часто построено на многихъ, ему принадлежащихъ, народностяхъ, или ограничивается частью народности. Но здѣсь не видно *идеала* государства, и каждый согласится, что чѣмъ больше государство теряетъ естественное основаніе народнаго единства, тѣмъ меньше оно, по свидѣтельству исторіи, способно разрѣшить свою нравственную задачу» **).

Къ мнѣніямъ германскихъ ученыхъ полезно присоединить взглядъ одного изъ замѣчательныхъ политиковъ Англіи — Корнваля Льюса. Въ сочиненіи своемъ: On the Methods on observation and reasoning in politics» (т. I, стр.

**) Phil. des R., т. II, стр. 161 и слѣд., изд. 1856 года.

*) Einleit. in das Constit. Verfassungsr. 1863 г., стр. 10 и слѣд.

38 и слѣд.) онъ подробно разсматриваетъ причины и условія человѣческихъ общежитія и потомъ замѣчаетъ:

«Ассоціація (общество) предполагаетъ близость, а близость возможна единственно въ предѣлахъ извѣстнаго пространства и при извѣстныхъ условіяхъ сообщенія. Нѣтъ общества цѣлаго человѣческаго рода, какъ нѣтъ общества изъ всего рода обезьянъ, бобровъ, овецъ, антилопъ, пчелъ, муравьевъ или саранчи. Поэтому и люди, и животныя, соединяясь, образуютъ стада, табуны, стаи, тѣла ограниченныхъ размѣровъ, и общество, собственно такъ-называемое, ограничивается этими соединеніями».

Указавъ, затѣмъ, на осѣдлость и установленія правительствъ, какъ на условіе общественнаго единства, при которомъ прежнее соединеніе людей становится *націею*, К. Льюсъ предолжаетъ:

«*Политическое общество*, *слѣдовательно*, *по существу своему* (essentially) *національно*. Человѣческій родъ не можетъ образовать одного обширнаго общества, подъ однимъ правительствомъ: онъ раздѣленъ на безчисленныя частныя общества, изъ которыхъ, можетъ-быть, большинство находится подъ политическимъ управленіемъ; затѣмъ большинство изъ нихъ образуетъ особыя націи, съ опредѣленною и усвоенною территоріей».

То же понятіе проникло и въ международное право. Это видно преимущественно на ученіи этой науки о правѣ каждаго государства на внѣшнюю и внутреннюю самостоятельность. Прежде это право выводилось непосредственно изъ идеи *государственнаго верховенства*, изъ правъ верховной государственной власти. Право правительства прикрывало право народа. Въ настоящее время основою государственной самостоятельности въ международныхъ сношеніяхъ признается право каждой національности на самобытное историческое развитіе.

Блунчли, въ своемъ «Новомъ международномъ правѣ», получившемъ всемірную извѣстность, категорически

высказываетъ эту мысль *). Указавши на несостоятельность прежняго основанія права государства на самостоятельность, онъ продолжаетъ: «Въ правосознаніи произошелъ великій погрессъ, когда, наконецъ, признали, что народы суть живыя существа... Чрезъ это юридическое понятіе было одухотворено. Прежде оно было мертво и холодно. Теперь оно сдѣлалось полно жизни и теплоты.»

Подобныя воззрѣнія развиты (даже подробнѣе) въ сочиненіи итальянскаго публициста *Пасквале-Фіоре* **).

III.

Разборъ нѣкоторыхъ возраженій.

I. Подобно всякой новой идеѣ, принципъ народности, въ приложеніи его къ государству, встрѣтилъ сильныя возраженія. Мы остановимся здѣсь на главнѣйшихъ изъ нихъ. Вообще всѣ воззрѣнія противъ начала народности могутъ быть сведены къ четыремъ группамъ:

1) Нѣкоторыя изъ нихъ касаются самаго принципа, идеи народности.

2) Другія, не возвышаясь до критики принципа, ограничиваются указаніемъ практическихъ примѣровъ, противорѣчащихъ, повидимому, годности этого начала.

3) Третьи думаютъ опровергнуть теорію народности указаніемъ на ея опасныя будто бы послѣдствія для политической жизни народовъ.

---

*) Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten (1868 года) стр. 46 и слѣд. Должно замѣтить, что почтенный профессоръ въ этой книгѣ нѣсколько отступаетъ отъ воззрѣній, высказанныхъ имъ въ «Государственномъ правѣ» и «Государственномъ Лексиконѣ».

**) Pasquale-Fiore, Nouveau droit international, trad. par P. Pradier Foderé. T. I, часть 1, глава I, стр. 97 и слѣд.

4) Наконецъ, четвертые, признавая даже годность начала народности въ идеѣ, указываютъ на трудность ея примѣненія къ современнымъ европейскимъ государствамъ.

По этимъ рубрикамъ мы и разсмотримъ представляющіяся возраженія.

II. Возраженія, направленныя противъ самаго *принципа* народности, исходятъ какъ изъ началъ нравственной философіи, такъ и изъ чисто-научныхъ данныхъ. Разберемъ тѣ и другія.

Главное изъ такъ-называемыхъ *нравственныхъ* возраженій противъ принципа народности состоитъ въ томъ, что онъ порождаетъ *вражду* между народами, призванными къ братскому общенію; что цѣль цивилизаціи состоитъ именно въ томъ, чтобы *сгладить* всѣ различія между націями и *слить* ихъ въ *организмъ человѣчества*.

Никто не станетъ отрицать, что отдѣльный человѣкъ самою природою призванъ къ общенію съ другими и что отдѣльный народъ не можетъ отказаться отъ общенія съ другими, въ видахъ даже собственной пользы. Но вотъ что упускаютъ изъ виду трибуны «человѣчества».

Ни одна форма «общенія» не предполагаетъ необходимости уничтоженія *индивидуальности* отдѣльнаго народа. Отдѣльный человѣкъ не перестаетъ и не можетъ перестать быть *личностью* нигдѣ — ни въ семьѣ, ни въ общинѣ, ни въ государствѣ, ни въ человѣчествѣ. У каждой личности есть сфера частныхъ интересовъ, симпатій и антипатій, убѣжденій, вѣрованій, въ которой онъ *долженъ* быть независимъ, въ виду самыхъ элементарныхъ требованій свободы. Ошибка новѣйшаго *коммунизма* состоитъ именно въ томъ, что, выдвигая на первый планъ идею *общенія*, онъ забываетъ о той законной долѣ *обособленія*, на которую имѣетъ право каждая личность.

«Общечеловѣческія» теоріи суть тотъ же коммунизмъ, только въ примѣненіи къ коллективнымъ личностямъ, народамъ. Эти теоріи полагаютъ, что прогрессъ и миръ че-

ловѣчества зависятъ отъ уничтоженія самобытности націй, подобно тому, какъ нѣкогда Платонъ думалъ осуществить единство своего государства чрезъ уничтоженіе личной собственности, семьи и всего того, въ чемъ выражается человѣческое *я*.

Недостатокъ всѣхъ теорій можно выразить въ одномъ словѣ—онѣ *противоестественны*. Исходя, повидимому, изъ высшихъ требованій жизни, онѣ думаютъ убить самый принципъ жизни, субъективную независимость, свободу; какую бы цѣну имѣло «братство» людей, если бы предварительно люди были *обезличены*? Мы знаемъ такое братство—братство Іисуса, орденъ іезуитовъ: но это братство не имѣетъ ничего общаго съ братствомъ о Христѣ Спасителѣ, сказавшемъ: «милости хочу, а не жертвы», т. е. вольнаго сознанія своихъ обязанностей, а не уничтоженія личности, въ силу котораго теряетъ цѣну и самое добро. И которая изъ двухъ церквей ближе къ идеалу христіанства: православная ли, состоящая изъ вольнаго союза многихъ помѣстныхъ церквей, или католическая, съ ея тлетворнымъ «единствомъ», поддерживаемымъ отлученіями, инквизиціями и гнусными происками?

Перейдемъ теперь къ чисто-научному возраженію.

III. Оно состоитъ въ томъ, что необходимо полагать различіе между *естественною* и *государственною* народностью. Масса людей, соединенная общностью языка, религіи, территоріи и т. д., не составляетъ еще народности въ государственномъ смыслѣ. Естественная народность можетъ даже не составить государства; она можетъ или войти въ составъ другого государства, или раздѣлиться между нѣсколькими. Напротивъ, государственная народность можетъ составиться изъ разнообразныхъ этнологическихъ элементовъ и быть все-таки народностію.

Это возраженіе, очевидно, исходитъ изъ того предположенія, что главный элементъ, образующій настоящую народность, есть общеніе *политическое*, т. е. общность

государственной жизни въ ея историческомъ развитіи. Такъ *Блунчли* различаетъ понятіе Nation—естественная народность (напр. всѣ нѣмцы) и Volk—народность государственная (напр. австрійцы, пруссаки, швейцарцы). Милль также держится того мнѣнія, что главное условіе образованія народностей есть общеніе политическое *).

Это возраженіе составлено, въ сущности, изъ нѣсколькихъ посылокъ или предположеній, которыя необходимо разобрать.

a) Подъ именемъ *естественной* народности разумѣютъ совокупность лицъ, общность которыхъ опредѣляется *первобытными*, такъ-сказать *независимыми отъ исторіи*, признаками и условіями. Таковы, главнымъ образомъ, племенное родство и общность языка.

Народность государственная образуется подъ вліяніемъ общности историческаго развитія. Поэтому она можетъ составиться изъ многихъ естественныхъ народностей. Народности эти, соединенныя въ одно государство, хотя бы искусственно, ассимилируются, становятся одною національностію. Слѣдовательно, и государство, какъ представитель этой національности, не будетъ имѣть ничего общаго съ первобытными естественными народностями.

Но это возраженіе, очевидно, направлено только противъ естественныхъ народностей. Въ немъ содержится мысль, что особенности племени и языка не даютъ еще права на самостоятельность политическую.

Это до извѣстной степени справедливо, но никто не

*) Просимъ читателя не забывать, что мнѣнія *Блунчли* высказанныя имъ въ *Общемъ Государственномъ* правѣ (Allgemeines Staatsrecht), отличаются рѣзко отъ идей, приводимыхъ тѣмъ же авторомъ въ его «Международномъ правѣ». Чѣмъ объяснить это различіе? Намъ кажется однимъ: между появленіемъ въ свѣтъ «Общаго госуд. права» (3-е изд. 1863 г.) и выходомъ «Международнаго права» (1868) совершился важный фактъ—образованіе Сѣверо-Германскаго Союза. Тогда нѣмцы и самъ Блунчли поняли, что Nation и Volk, по крайней мѣрѣ по отношенію къ нимъ, нѣмцамъ, одно и то же.

рѣшится назвать племя, говорящее однимъ языкомъ, народностію. Народность есть понятіе *культурное*, т. е. она предполагаетъ извѣстную общность историческаго развитія, въ которомъ проявились всѣ особенности духовной природы племени, и, кромѣ того, сильную степень народнаго *самосознанія*, т. е. сознанія своего коллективнаго *я*. Еслибъ у *итальянской народности* не было ничего общаго кромѣ единства происхожденія и языка она и не имѣла бы права на это званіе. Но у нея есть вѣковая исторія, Дантъ, Макіавелли, Рафаель и Микель-Анджело, Галилей, Торичели и т. д. Особенности племени и языка суть только *зародыши*, возможность народности. Сила и устойчивость этихъ особенностей испытываются исторіей, въ теченіе которой обнаруживается, способно ли племя къ творчеству и самобытной цивилизаціи, — слѣдовательно, къ образованію народности.

Слѣдовательно, принципъ національностей не ведетъ къ признанію права каждаго *первобытнаго* племени на образованіе государства, ибо тогда пришлось бы разчленять существующія народности на ихъ первобытные этнологическіе элементы, т. е. возвращаться ко времени великаго переселенія народовъ.

Начало народностей требуетъ только, чтобы національности, достаточно окрѣпшія, не были искусственно разчленяемы и соединяемы въ государство и чтобъ эти государства были поддерживаемы насильственными мѣрами.

Сліяніе франковъ съ галлами во Франціи не было нарушеніемъ принципа народности, въ современномъ его смыслѣ. Но подчиненіе Ломбардіи и Венеціи Австрійскому государству прямо противорѣчило этому началу.

б) Отождествленіе признаковъ народности съ первобытными элементами племеннаго различія наводитъ противниковъ національнаго принципа на другой аргументъ, по видимому, непреодолимый. Всѣ такъ-называемыя государственныя народности Европы, говорятъ они, сложи-

лись изъ самыхъ разнообразныхъ племенъ. Въ Англіи мы видимъ элементы племенъ кельтскаго (бритты), саксонскаго, скандинавскаго, галльскаго. Между тѣмъ это не мѣшаетъ англійской національности быть весьма крѣпкой и единой. Это совершенно справедливо. Но именно эта «крѣпость» англійской народности могла бы навести противниковъ принципа національности на соображенія противуположнаго свойства.

Въ Англіи мы имѣемъ дѣло не съ искусственнымъ соединеніемъ народностей въ одно государство, а съ *ассимиляціей* (уподобленіемъ) первобытныхъ племенъ, изъ которыхъ впослѣдствіи сложилась одна народность. Ассимиляція племенъ совершается на каждомъ шагу. Племя сильное и количественно и нравственно вбираетъ въ себя всѣ менѣе сильные народы, живущіе на одной съ нимъ территоріи. Ихъ особенности, наиболѣе крѣпкія, привходятъ, съ своей стороны, въ типъ господствующаго племени, сообщая ему больше разнообразія и оригинальности. Вотъ почему и народность, образовавшаяся такимъпутемъ, отличается необыкновенною энергіей и крѣпостью.

Принципъ національности нисколько не противорѣчитъ ассимиляціи племенъ, если изъ нихъ впослѣдствіи образуется одна народность, съ общимъ языкомъ, единствомъ нравовъ и другихъ культурныхъ признаковъ.

Принципъ національности противурѣчитъ механическому, насильственному соединенію въ одно государство *сложившихся* уже народностей, *изъ которыхъ никоимъ образомъ не можетъ образоваться новая народность*.

Можно предположить и даже видѣть, какъ изъ обломковъ старыхъ европейскихъ народностей складывается новая, почтенная и энергическая народность — сѣвероамериканская. Но предположить, что изъ австрійскихъ и турецкихъ «народовъ» сложится новая и цѣльная народность, нельзя, при самомъ смѣломъ воображеніи.

c) Изъ того факта, что въ первоначально искусственно составленныхъ государствахъ образовывались новыя народности, многіе спѣшили выводить заключеніе, что главное условіе образованія народностей есть общеніе политическое, т. е. общность государственной жизни.

Но примѣръ Австріи и Турціи могъ бы убѣдительно доказать, что одного «государственнаго общенія» для этого дѣла недостаточно. Ассимиляція—главный способъ образованія новыхъ народностей—есть процессъ естественно-историческій, не зависящій отъ воли государственной власти. Конечно, общность политическаго прошлаго — великій пособникъ въ дѣлѣ объединенія племенъ. Жители Эльзаса, — нѣмцы по происхожденію, — сражаясь вмѣстѣ съ французами за честь и свободу гражданина и отечества, стали французскими патріотами. Но врядъ ли дѣло объединенія совершится, если слава одной народности, входящей въ составъ искусственнаго государства, составляетъ позоръ и страданія другой, если все прошедшее одной части государства заставляетъ ее ненавидѣть другую. Болгаринъ никогда не проститъ турку *свое* «историческое прошлое».

IV. Другіе противники національнаго принципа думаютъ выиграть сраженіе при помощи примѣровъ такихъ государствъ, гдѣ условія благоденствія не нарушаются тѣмъ, что сіи государства состоятъ изъ многихъ *народностей*, въ настоящемъ, *культурномъ* смыслѣ.

Главнымъ боевымъ орудіемъ служитъ, конечно, примѣръ *Швейцаріи*. Вотъ, говорятъ обыкновенно, страна, ясно показывающая, что государство нисколько не нуждается въ національной основѣ. Въ Швейцаріи мирно живутъ, съ давнихъ поръ, нѣсколько національностей, весьма опредѣленныхъ. Конституція признаетъ здѣсь три оффиціальныхъ языка—французскій, нѣмецкій и итальянскій. Не смотря на это, швейцарскіе французы не обнаруживаютъ никакого стремленія примкнуть къ фран-

цузскому государству; не видно аналогическихъ стремленій и у швейцарскимъ нѣмцевъ,—они слишкомъ любятъ свою конституцію: эта конституція какъ бы ихъ общее отечество.

Съ нашей точки зрѣнія примѣръ Швейцаріи доказываетъ только одно: что различныя народности, при особенно благопріятныхъ, можно сказать, исключительныхъ условіяхъ, могутъ *ужиться* въ одной государственной формѣ, но все-таки не составятъ одной, *новой* народности.

Дѣйствительно, ни одна почти страна Европы не въ состояніи воспроизвести тѣхъ условій, въ которыя поставлены швейцарскія народности.

Во-первыхъ, ни въ одной странѣ мы не видимъ такой дѣйствительной *равноправности* всѣхъ народностей, составляющихъ Швейцарскій Союзъ. Въ другихъ странахъ имѣется обыкновенно *господствующая* народность, привилегіи которой тяжелымъ гнетомъ ложатся на народности подчиненныя.

Во-вторыхъ, швейцарское государство есть *федеративное* государство, признающее довольно значительную политическую самостоятельность кантоновъ. Слѣдовательно, существованіе *національныхъ* особенностей вполнѣ обезпечено, — итальянцу не грозитъ онѣмеченіе, а нѣмцу—офранцуженіе. Австрія не признаетъ даже значенія славянскихъ языковъ въ официальномъ отношеніи.

Въ-третьихъ, Швейцарія съ давнихъ поръ не испытывала нужды въ строгомъ народномъ единствѣ, благодаря тому, что европейская политика обезпечила ей вѣчный нейтралитетъ. Если бы Швейцарія, подобно большимъ державамъ, должна была участвовать во всѣхъ буряхъ внѣшней политики,—трудно сказать, какъ бы она справилась съ своимъ разнороднымъ составомъ. Существованіе Швейцаріи поддерживается главнымъ образомъ ея политическимъ ничтожествомъ, ея изолированностію въ

европейской политикѣ. Ничтожество этой страны, конечно не спасло бы ея, еслибы сосѣднія государства рѣшились раздѣлить «союзъ» между собою. Но географическое и стратегическое положеніе Швейцаріи такъ важно, что сильные ея сосѣди не рѣшаются давать другъ другу доступа въ страну. Нейтралитетъ и самостоятельность Швейцаріи необходимы для интересовъ Италіи, Германіи и Франціи. Сила внѣшней политики поддерживаетъ такимъ образомъ самостоятельность Швейцаріи.

Противъ всего этого можно возразить, что каждая страна можетъ признать равноправность своихъ различныхъ народностей, допустить развитіе мѣстной автономіи, обезпечить себѣ нейтралитетъ. Можетъ быть. Но почему же австрійскіе славяне не получаютъ никакихъ правъ? Почему подданные турецкаго султана не могутъ достигнуть обезпеченія даже элементарныхъ гражданскихъ правъ?

Въ итогѣ можно видѣть, что Швейцарія не составляетъ *исключенія* изъ общаго правила. Есть швейцарскіе французы, нѣмцы и итальянцы, но нѣтъ и не можетъ быть *швейцарской народности.* Французы, нѣмцы и итальянцы мирно живутъ въ Швейцаріи, но хотятъ ли они слиться въ одинъ народъ, т. е. хотятъ ли французы-швейцарцы перестать быть французами? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ судьба ревизіи швейцарской конституціи, предложенной недавно союзнымъ правительствомъ, въ видахъ большаго національнаго единства, и отвергнутой народомъ въ видахъ самостоятельности кантоновъ, т. е. неприкосновенности мѣстной автономіи каждой народности.

V. Третье возраженіе, приводимое обыкновенно противъ теоріи національностей, состоитъ въ томъ, что существованіе ея *опасно*, ибо повело бы къ образованію слишкомъ большихъ и слишкомъ централизованныхъ державъ, опасныхъ для европейскаго мира и для внутренней свободы. Обыкновенно, въ этомъ случаѣ, европей-

ское общественное мнѣніе пугаютъ призракомъ *панславизма*. Вотъ что говоритъ по поводу панславизма переводчикъ Паскале-Фіоре — Прадье-Фодере:

«Панславизмъ состоялъ бы въ соединеніи всего славянскаго племени подъ скипетромъ царей. Осуществленіе панславизма сдѣлало бы царей господами Европы и позволило бы имъ подавить даже соединенную Германію».

То же, только другими словами, повторяютъ и другіе. Неизвѣстно только, почему національное единство предполагаетъ непремѣнно соединеніе всѣхъ народовъ одного племени подъ одинъ «скипетръ». Осуществленіе національнаго единства мыслимо и въ формѣ федераціи, т. е. союзнаго государства, допускающаго полную мѣстную автономію, но обладающаго достаточною силою для отраженія внѣшняго врага.

Во-вторыхъ, и это самое важное, совершенно несправедливо смѣшивать національный вопросъ съ такъ-называемыми пангерманизмами, панславизмами и т. д.

Мы видѣли, что понятіе народности слагается не изъ однихъ *первобытныхъ* элементовъ племеннаго различія. Народность есть извѣстный культурный типъ; въ понятіе это привходитъ много признаковъ, выработанныхъ исторіею каждой отдѣльной части племени.

Отсюда ясно слѣдуетъ, что можно, въ силу элементарныхъ признаковъ племени и языка, принадлежать къ цѣлой, весьма большой *расѣ*, и въ то же время входить въ составъ отдѣльной народности, образовавшейся внутри этой расы. Русскіе принадлежатъ къ славянской расѣ, по первоначальному своему происхожденію и кореннымъ свойствамъ языка, въ то же время они составляютъ особую народность, выработанную многовѣковою исторіей. Мы можемъ говорить то же о другихъ славянскихъ народностяхъ.

Теорія панславизма содержитъ въ себѣ стремленіе, если вѣрить ея врагамъ, соединить въ одно политическое

цѣлое именно все, что принадлежитъ къ славянской *расѣ*. Идея новѣйшаго *германскаго* единства, дѣйствительно, опасна именно тѣмъ, что она требуетъ политическаго единства всей германской расы, пангерманизма, съ преобладаніемъ этой расы надъ всѣми другими.

Теорія народностей содержитъ въ себѣ одну идею — право каждой національности на политическую самостоятельность.

Уже по этому она не можетъ требовать соединенія всѣхъ народностей, подлежащихъ къ одной расѣ, въ одно централизованное, сплошное государство. Ея идеалъ — вольная федерація одноплеменныхъ народовъ.

VI. Четвертое возраженіе касается не столько принципа теоріи національностей, сколько способовъ осуществленія.

Предположимъ, говорятъ намъ, что европейскіе народы начали перестраивать свои государства согласно этому принципу. На первыхъ же шагахъ они встрѣтятся съ большими препятствіями. Есть, правда, нѣкоторыя народности, съ опредѣленными границами, народности компактныя и обособленныя. Но за то въ другихъ мѣстахъ народности перемѣшаны до такой степени, что нельзя сказать, къ какому «національному государству» слѣдуетъ отвести извѣстную мѣстность. Каждая народность будетъ предъявлять свое право на извѣстный участокъ земли, и притязанія эти будутъ имѣть, приблизительно, одинаковую справедливость. И вотъ источникъ нескончаемыхъ, страшныхъ войнъ, которыя и безъ того терзаютъ бѣдное человѣчество!

Нельзя не согласиться, что есть нѣкоторыя спорныя мѣстности, съ чрезвычайно смѣшаннымъ народонаселеніемъ. Кому должна достаться Моравія, Силезія, гдѣ славянская народность такъ смѣшалась съ нѣмецкою?

Но тотъ, кто знакомъ съ современнымъ положеніемъ національнаго вопроса, долженъ будетъ согласиться, что

на первый разъ всѣ умы заняты *безспорными* странами, т. е. такими, въ которыхъ *все* народонаселеніе или, по крайней мѣрѣ, *большинство* его принадлежитъ къ одной національности. Италія только недавно получила все, что принадлежало ей по праву. Конечно, никто не сталъ бы отрицать право Италіи на Ломбардію, Венецію и Римъ, на томъ только основаніи, что есть въ Европѣ нѣкоторыя мѣстности, гдѣ итальянское населеніе такъ смѣшано съ другими народностями, что нельзя сказать, кому принадлежитъ страна.

Наконецъ, политическія науки вообще не терпятъ безусловнаго, безпощаднаго примѣненія извѣстныхъ принциповъ къ практической жизни. Они довольствуются приблизительнымъ осуществленіемъ начала, вѣрность котораго признана въ идеѣ. Политическая экономія давно признала, что начало личной свободы, принципъ laissez-faire, laissez-passer есть коренное условіе экономическаго прогресса. Тѣмъ не менѣе каждый серьезный экономистъ, какъ напр. Д. С. Милль, допускаетъ не мало количества случаевъ, когда общественная выгода требуетъ отступленія отъ этого общаго правила.

Принципъ національностей есть научное начало, а не догматъ религіи; онъ—истина относительная, а не безусловная. Мы говоримъ, что, *по общему правилу*, государство тогда только прочно, правильно обезпечено въ своемъ внутреннемъ развитіи, когда оно построено на основѣ народности и служитъ національнымъ цѣлямъ,—что искусственныя государства не удовлетворяютъ самымъ элементарнымъ потребностямъ народнаго развитія, что они не могутъ обезпечить коренныхъ условій гражданской свободы. Созданныя обыкновенно насиліемъ, они должны направить всѣ свои средства на сохраненіе и поддержаніе своего искуственнаго единства. Они, въ силу вещей, должны бываютъ подавлять всякое свободное проявленіе жизни и даже мысли. Развитіе свободы кажется

имъ опаснымъ потому, что оно можетъ напомнить насильственно сплоченнымъ народностямъ объ ихъ правахъ. Признаніе даже административнаго самоуправленія кажется невозможнымъ, потому что за нимъ можетъ явиться требованіе самостоятельности политической. Такія государства безпрерывно живутъ между страхомъ внутренней революціи и внѣшняго нападенія. Малѣйшее пробужденіе общественной жизни внутри кажется предвѣстникомъ грознаго переворота. Усиленіе сосѣда вызываетъ тревожныя опасенія. Правительство такого государства поставлено въ весьма фальшивое положеніе. Оно вѣчно должно питать подозрѣніе къ собственному обществу, зависть къ сосѣдямъ.

Можетъ ли оно разрѣшить великія нравственныя и экономическія задачи, къ которымъ призвано государство?

СОВРЕМЕННЫЯ ВОЗЗРѢНІЯ
НА
ГОСУДАРСТВО И НАЦІОНАЛЬНОСТЬ.

«La plus universelle conséquence de cette «fatale situation, son résultat le plus direct et «le plus funéste, source premiere de tous les «autres desordres essentiels, consiste dans «l'extension toujours croîssante, et déja éf-«frayante de l'anarchie intellectuelle, dèsor-«mais constatèe par tous les vrais observa-«teurs, malgré l'extréme divergence de leurs «opinions speculatives sur sa cause et sa ter-«minaison».

A. Comte, Cours de Philosophie Positive. T. IV. стр. 90.

I.

Сомнѣнія раціонализма.

Происхожденіе государства, говоритъ одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ политическихъ мыслителей нашего времени— Этвешъ *), можетъ быть объяснено даже безъ предположенія цѣли, общей всѣмъ членамъ государства. Можно предположить, съ большою вѣроятностію, что многія государства обязаны своимъ основаніемъ отдѣльнымъ личностямъ, — такъ, по крайней мѣрѣ, говорятъ народныя сказанія. Поэтому излишне предполагаютъ существованіе какихъ нибудь особыхъ цѣлей въ массѣ, которая относилась къ этому дѣлу пассивно.

Но вопросъ ставится иначе, когда рѣчь идетъ о *поддержаніи* государства (Erhaltung).

*) Der Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. T. II, стр. 68 и слѣд

Поддержаніе государства никогда не можетъ быть дѣломъ единичной личности или немногихъ—это дѣло всѣхъ или, по крайней мѣрѣ, большей части членовъ общества. Если предположить, что массы не имѣютъ интереса въ поддержаніи государства или желаютъ его разрушенія, тогда государство гибнетъ, должно погибнуть и всѣ усилія отдѣльныхъ лицъ не будутъ въ состояніи поддержать его. Можно продолжить существованіе государства, связавъ съ нимъ интересы нѣкоторыхъ классовъ; продолжительная практика открыла рядъ средствъ, при помощи которыхъ государство можетъ быть поддержано на нѣкоторое время, даже противъ воли большинства; даже внѣшніе признаки внутренняго разложенія могутъ быть искуственно прикрыты. Но государство, существованіе котораго сдѣлалось для его членовъ безразлично или стѣснительно, все-таки будетъ идти къ своей погибели, и на сколько гальванизмъ, приводящій въ движеніе члены трупа, не можетъ быть названъ жизнью, на столько и государство, отдѣльные члены котораго искуственно приводятся въ движеніе государственною властью, не можетъ быть отнесено къ числу живыхъ государствъ.

Итакъ, продолжаетъ Этвешъ, для того, чтобъ объяснить себѣ *разумно* великій фактъ существованія государства, мы, по необходимости, должны предположитъ *цѣль*, которая, по убѣжденію значительнаго большинства людей, можетъ быть достигнута *только чрезъ государство* и представляется всѣмъ достаточно важною, чтобъ они, для достиженія ея, добровольно подчинились ограниченіямъ, тѣсно связаннымъ съ существованіемъ государства.

Въ чемъ же состоитъ эта цѣль?

Для разрѣшенія этого вопроса, Этвешъ прежде всего отвѣчаетъ на другой: какимъ путемъ мы можемъ дойти до выясненія государственной цѣли?

Авторъ отвергаетъ путь, по которому шла до настоящаго времени политическая философія. Ученія о цѣляхъ

государства, выведенныя изъ общихъ философскихъ понятій извѣстной школы, изъ основной философской идеи, найденной тѣмъ или другимъ мыслителемъ, кажутся ему (и справедливо) непригодными для жизни, потому что они не имѣютъ ничего общаго съ ея нуждами, практическими требованіями.

Если, говоритъ Этвешъ, опредѣленіе цѣли государства должно быть практически годно, то мы должны искать и выражать въ научной формѣ не то, въ чемъ отдѣльный ученый полагалъ *высшую* цѣль государства, но то, въ чемъ большинство народа старается найти ближайшую задачу государства.

Становясь на эту «народную» точку зрѣнія, Этвешъ приходитъ къ двумъ, по его мнѣнію, «аксіомамъ», которыя должны служить руководящею нитью для дальнѣйшаго исканія государственной цѣли. Эти аксіомы состоятъ въ слѣдующемъ:

1) Недѣлимый смотритъ на государство не какъ на цѣль, но какъ на средство, чрезъ которое онъ стремится осуществить извѣстныя личныя цѣли, и принимаетъ насебя каждую жертву, необходимую для поддержанія государства лишь на столько, на сколько, по его мнѣнію, эти личныя цѣли могутъ быть достигнуты только чрезъ государство.

Эта аксіома содержитъ въ себѣ *положительное* указаніе на цѣль государства. Другая даетъ указанія *отрицательныя*, т. е., опредѣляетъ самыя границы государственныхъ задачъ. Она состоитъ въ слѣдующемъ:

2) Никто не пользуется, для достиженія своихъ цѣлей, отдаленными средствами, прежде чѣмъ онъ не признаетъ недостаточность ближайшихъ, и поэтому недѣлимый обращается къ государству для достиженія только такихъ цѣлей, о которыхъ онъ думаетъ, что онѣ не могутъ быть осуществлены ни собственными силами, ни другими средствами, требующими меньшихъ жертвъ, на примѣръ, небольшими ассоціаціями.

При помощи этихъ двухъ, не столько аксіомъ, сколько теоремъ, развиваемыхъ въ двухъ обширныхъ главахъ *), Этвешъ безъ труда приходитъ къ заключенію, что цѣль государства, во имя которой народъ его поддерживаетъ, принимаетъ на себя расходы на его содержаніе, переноситъ даже разныя злоупотребленія,—есть *безопасность*. Въ тотъ моментъ, говоритъ онъ, когда люди убѣдились бы, что безопасность можетъ быть достигнута и безъ государства, исполнилось бы желаніе Прудона **), и государство перестало бы существовать.

Выводъ, къ которому пришелъ Этвешъ, не новъ: это выводъ Локка, Канта и многочисленной школы строгихъ юристовъ. Оригиналенъ только способъ доказательства и великъ его успѣхъ не только въ германской литературѣ, но и въ другихъ странахъ ***). Въ теоріи Этвеша какъ-бы сосредоточились всѣ воззрѣнія индивидуалистовъ на государство. Вотъ почему она изложена здѣсь довольно подробно. Она требуетъ обстоятельнаго разбора; возражая на нее, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, будемъ говорить противъ большинства западно-европейскихъ мыслителей—публицистовъ, экономистовъ, юристовъ, философовъ.

Если бы Этвешъ говорилъ объ отдѣльныхъ, конкретныхъ государствахъ, его теорія имѣла бы извѣстное практическое и научное значеніе. Опредѣленное государство, не дающее гражданамъ ничего, *даже безопасности*, несомнѣнно вызоветъ сначала равнодушіе, потомъ вражду народа; оно разложится и погибнетъ или отъ внѣшняго врага, поддерживаемаго апатіею массъ, или отъ внутреннихъ раздоровъ. Исторія наполнена развалинами государствъ. Каждый помнитъ чудныя страницы «Развалинъ»

---

*) Тамъ же, стр. 73—95.

**) Ложно понятаго Этвешомъ и нѣмецкими учеными вообще, скажемъ мы отъ себя.

***) См. напримѣръ восторженный отзывъ о книгѣ Этвеша въ сочиненіи Лабуле, L'Etat et ses limites.

Вольнея, гдѣ философъ-поэтъ съ горькимъ чувствомъ обращается къ прошедшему столькихъ народовъ, нѣкогда славныхъ и могущественныхъ. На развалинахъ великолѣпной Пальмиры философу пришла на память вся исторія этихъ нынѣ пустынныхъ странъ.

Обо всѣхъ этихъ царствахъ можно сказать то, что Вольней говоритъ о Пальмирѣ:

«Теперь вотъ что осталось отъ этого могущественнаго города—мрачный скелетъ! Вотъ что остается отъ обширнаго владѣнія — темное и тщетное воспоминаніе! Шумныя сходбища, собиравшіяся подъ этими портиками, замѣнились пустотою смерти. Могильная тишина замѣнила ропотъ улицъ и площадей. Роскошь торговаго города превратилась въ отвратительную бѣдность. Царскіе дворцы сдѣлались логовищемъ дикихъ звѣрей; стада отдыхаютъ на порогѣ храмовъ, и нечистые гады обитаютъ въ святилищѣ боговъ!... Ахъ, какъ исчезло столько славы! Какъ погибло столько трудовъ!... Такъ погибаютъ дѣла людей, такъ исчезаютъ царства и народы» *)!

Но одно ли отсутствіе государственнаго порядка и безопасности имѣло вліяніе на гибель «народовъ и царствъ»? «Развалины», оплаканныя Вольнеемъ, суть продуктъ не одного неисполненія государствомъ своихъ судебно-полицейскихъ обязанностей. Подъ колоннами Ниневіи, портиками Пальмиры, зданіями Рима гибло не одно «юридическое» государство—Rechtsstaat, гибло народное творчество, народная нравственность, предпріимчивость—цѣлая культура, создавшая опредѣленный типъ государства и погибшая вмѣстѣ съ нимъ. Общества погибшихъ государствъ не «отступились» отъ нихъ, по правиламъ двухъ «аксіомъ» Этвеша, но погибали вмѣстѣ съ своею политическою формою.

Конечно, и «безопасность» играетъ въ этомъ вопросѣ

*) Les Ruines.

не малую роль и, повторяемъ, соображенія Этвеша могутъ имѣть свой вѣсъ.

Но вотъ гдѣ начинается рядъ произвольныхъ скачковъ. Изъ того, что отдѣльныя государства разрушались, если не удовлетворяли своему назначенію, авторъ заключилъ, что государственная форма *вообще* можетъ погибнуть, если члены его убѣдятся, что главная, по мнѣнію Этвеша, цѣль государства—безопасность—можетъ быть достигнута безъ него.

На основаніи тѣхъ же соображеній, онъ заключилъ, что причина *бытія* государства вообще, *основаніе* его авторитета надъ людьми, есть та *цѣль*, которой оно служитъ.

И тотъ и другой выводъ, согласный съ установившимися представленіями огромнаго большинства лицъ, воспитанныхъ на началахъ философіи права, не выдерживаетъ критики.

«Массы», на которыя ссылается Этвешъ не думаютъ обыкновенно, что цѣль государства состоитъ единственно въ охраненіи безопасности, и что, переступая это назначеніе, государство вооружаетъ противъ себя народъ и рискуетъ погибнуть.

«Массы» изъ гибели отдѣльныхъ государствъ, не заключали о негодности государственной формы вообще и не помышляли о возможности жить внѣ государственнаго общенія.

Здравые научные пріемы не позволяютъ искать причины бытія государства и основанія его авторитета въ понятіи его цѣли.

Эти своего рода «теоремы» нуждаются въ извѣстныхъ доказательствахъ, которыя и идутъ вслѣдъ за симъ.

II.

Требованія жизни.

Эветшъ, отводя государству сферу судебно-охранительной дѣятельности, взываетъ къ чувству и сознанію массъ. Но «массы», въ тѣ моменты, когда имъ приходилось играть дѣятельную роль на политической сценѣ, выражали мысли, не совсѣмъ согласныя съ вышеприведенными, и заслуживали серьезнаго порицанія со стороны философовъ, юристовъ и экономистовъ, раздѣлявшихъ воззрѣнія, подобныя взгляду Эветша.

Въ числѣ политическихъ памфлетовъ Фредерика Бастіа, который подписался бы подъ каждою строкою сочиненій Этвеша, Лабуле, Жюля Симона и т. д., есть одинъ, спеціально посвященный осмѣянію воззрѣній французскихъ народныхъ массъ на государство. Она называется «Государство» *). Знаменитый экономистъ взялъ на себя трудъ составить списокъ нелѣпыхъ, по его мнѣнію, требованій гражданъ отъ государства. Должно отдать ему честь, что эти требованія изложены имъ въ наиболѣе смѣшной формѣ. Но «списокъ» заслуживаетъ большого вниманія.

«Сто тысячъ голосовъ въ печати и съ трибуны, говоритъ Бастіа, кричатъ государству:

Организуйте трудъ и рабочихъ.
Искорените эгоизмъ.
Подавите дерзость и тиранію капитала.
Дѣлайте опыты надъ навозомъ и яйцами.
Покройте страну желѣзными дорогами.
Оросите равнины.
Взростите лѣсъ на горахъ.
Устройте образцовыя фермы.

---

*) Oeuvres complètes, IV, стр. 327—341.

Организуйте мастерскія.
Колонизуйте Алжиръ.
Вспаивайте дѣтей.
Обучайте юношество.
Помогайте старости.
Пошлите въ деревни жителей городовъ.
Занимайте безъ процентовъ деньги желающимъ.
Освободите Италію, Польшу и Венгрію.
Воспитывайте и улучшайте верховыхъ лошадей.
Поощряйте искусство, образуйте намъ музыкантовъ и танцовщицъ,
И т. д.

Въ заключеніи слѣдуютъ слова Ламартина: «государство имѣетъ миссію просвѣщать, развивать, возвеличивать, укрѣплять, одухотворять и освящать душу народовъ».

Изъ этой коллекціи нелѣпыхъ, или нелѣпо-формулированныхъ требованій видно, что, по мнѣнію «массъ», государство имѣетъ извѣстное отношеніе не только къ *безопасности*, но и ко всѣмъ сторонамъ народной жизни. Оно, по мнѣнію массъ, предназначено къ содѣйствію народному образованію, экономическому прогрессу, улученію путей сообщенія, къ общественной благотворительности, къ поддержанію достоинства страны во внѣшнихъ сношеніяхъ, къ выполненію историческаго призванія народа.

И какое государство не признаетъ этихъ задачъ своими? Бастіа находитъ возмутительною первую статью введенія къ конституціи 1848 года, которая содержитъ въ себѣ слѣдующее невинное заявленіе:

«Франція приняла форму республики. Принимая эту окончательную форму правленія, она поставила себѣ цѣлью идти болѣе свободно по пути прогресса и цивилизаціи, обезпечить болѣе справедливое распредѣленіе тягостей и выгодъ общежитія, увеличить благосостояніе каждаго чрезъ постепеное уменьшеніе государственныхъ расходовъ и налоговъ и привести всѣхъ гражданъ, безъ новыхъ потрясеній, послѣдовательнымъ и постояннымъ дѣйствіемъ законовъ и учрежденій, къ постоянно возвышаю-

щемуся уровню нравственности, просвѣщенія и благосостоянія».

Къ какой странѣ, къ какой правильной формѣ правленія не шло бы это заявленіе? Еслибъ извѣстная страна организовалась въ монархію и правительство объявило бы: страна N приняла эту форму правленія для того, чтобы (слѣдуетъ введеніе къ конституціи 1848),—кому бы это заявленіе показалось нелѣпымъ и возмутительнымъ?

Нелѣпость и возмутительность заключались не въ заявленіи, а въ томъ, что слабое и неспособное правительство республики не могло его выполнить или выполнило весьма неудачно.

Но вотъ другое государство, сдержавшее свое обѣщаніе—американское. Въ конституціи этой страны, этомъ прибѣжищѣ индивидуализма, нельзя найти мысли, что государство существуетъ исключительно для огражденія безопасности.

«Мы, народъ Соединенныхъ Штатовъ, говоритъ введеніе къ этой конституціи, издали и утвердили эту конституцію для того, чтобъ образовать болѣе совершенное единство, установить правосудіе, обезпечить внутреннее спокойствіе, содѣйствовать общей защитѣ, увеличить общее благосостояніе и упрочить какъ для себя, такъ и для потомства благодѣянія свободы».

Опредѣляя обязанности федеральнаго конгресса, конституція не сводитъ ихъ къ защитѣ внѣшней и внутренней безопасности. Конгрессъ имѣетъ право и обязанъ: регламентировать торговлю съ иностранными государствами, между отдѣльными штатами и индійскими племенами; бить монету, опредѣлять ея цѣнность, также какъ и цѣнность ввозной монеты, опредѣлять образцы мѣръ и вѣсовъ; учреждать почты и почтовыя станціи; поощрять усовершенствованіе наукъ и полезныхъ искусствъ и т. д.

Американское государство сочло себя въ правѣ поднять всю страну для освобожденія негровъ, уничтоженія

рабства и поддержанія единства страны:—могло ли оно встрѣтить слово порицанія?

Можно было бы сотнями привести примѣры того, что дѣлаетъ государство во всѣхъ странахъ, и наиболѣе свободныхъ, кромѣ охраненія безопасности. Это будетъ сдѣлано въ своемъ мѣстѣ. Но приведенныхъ примѣровъ достаточно для доказательства, что теорія безопасности есть не убѣжденіе массъ, но достояніе извѣстнаго класса лицъ, усвоившихъ себѣ это воззрѣніе, подъ вліяніемъ разныхъ историческихъ обстоятельствъ и опредѣленныхъ философскихъ и экономическихъ ученій.

Буржуазія, вступившая въ борьбу съ государствомъ въ его абсолютно-монархической формѣ, внесла въ политической міръ и утвердила въ немъ принципъ *личной свободы*. Идея эта, какъ-бы по закону логическаго противуположенія, приняла, подъ вліяніемъ буржуазіи, крайнюю форму *индивидуализма*.

Индивидуализмъ, по мѣткому опредѣленію Луи-Блана*), «беретъ человѣка внѣ общества и независимо отъ общества и дѣлаетъ его единственнымъ судьею его самого и всего, что его окружаетъ, даетъ ему преувеличенное чувство своихъ правъ, не указывая его обязанностей **), предоставляетъ его собственнымъ его силамъ и вмѣсто всякаго правительства провозглашаетъ полный произволъ».

Индивидуализмъ—теорія личной свободы, безъ понятной *солидарности* членовъ общества, безъ идеи живой общности интересовъ, требующихъ иногда совокупнаго, иногда правительственнаго дѣйствія.

Понятно, какъ должна быть опредѣлена цѣль государства съ точки зрѣнія индивидуализма, хотя онъ и пре-

---

*) Исторія французской революціи.

**) Одинъ изъ дѣятелей первой революціи, аббатъ Грегуаръ, еще въ тѣ времена замѣтилъ, что новые законодатели много говорятъ о «правахъ» и ничего объ обязанностяхъ.

тендуетъ быть главною опорою государственности и истиннаго «порядка». Замѣчательно, что въ лагерѣ лицъ, считающихся противниками «порядка» и вождями «разрушенія», можно найти гораздо возвышеннѣйшія воззрѣнія на цѣль государства и его значеніе для человѣчества. Таковы воззрѣнія Лассаля, хотя во многихъ отношеніяхъ съ ними нельзя согласиться. «Воззрѣніе буржуазіи, говоритъ Лассаль, состоитъ въ томъ, что государство имѣетъ цѣлью исключительно лишь обезпеченіе каждому безпрепятственнаго пользованія своими силами.

«Эта идея была бы удовлетворительна и нравственна, еслибы всѣ мы были равно сильны, равно ловки, равно образованы, равно богаты. Но такого равенства нѣтъ и *быть не можетъ*: поэтому такая мысль *недостаточна* и по своей недостаточности приводитъ къ глубоко-безнравственнымъ выводамъ».

Показавъ, въ чемъ состоитъ недостаточность этого воззрѣнія на цѣль государства, Лассаль замѣчаетъ иронически: «Еслибы буржуазія хотѣла послѣдовательно договориться до послѣдняго слова, она должна была бы признаться, что по этой идеѣ ея, съ исчезновеніемъ воровъ и разбойниковъ, государство становится лишнимъ».

Если читатель вспомнитъ замѣчаніе Этвеша о томъ, «когда люди убѣдились бы, что безопасность можетъ быть достигнута безъ государства,—оно перестало бы существовать», то онъ увидитъ, что буржуазія даже выговорила это «послѣднее слово».

Лассаль развиваетъ свое воззрѣніе на цѣль государства слѣдующимъ образомъ:

«Безпрепятственное и свободное пользованіе личностью, своими *личными* силами, само для себя недостаточно, и для нравственной соціальной жизни необходимы сверхъ того: *солидарность* интересовъ, *общность* и *взаимность* въ развитіи.

«Исторія есть борьба съ природой, съ нищетой, не-

вѣжествомъ, безсиліемъ и всяческой неволей, въ которой мы находились, когда родъ человѣческій начиналъ свою исторію. Постепенное преодоленіе этого безсилія есть развитіе свободы, которое представляетъ исторія.

«Мы никогда не сдѣлали бы шага впередъ въ этой борьбѣ, еслибы вели ее каждый самъ по себѣ, каждый—одинъ.

«Совершить это развитіе свободы, развитія рода человѣческаго для свободы есть *функціи государства.*

«Государство есть единство личностей въ одномъ нравственномъ цѣломъ,—единство, умножающее въ милліоны кратъ силы всѣхъ личностей, вступившихъ въ это единеніе, въ милліоны кратъ увеличивающее индивидуальныя силы каждой изъ нихъ.

«Слѣдовательно, цѣль государства не въ томъ, чтобы охранять личную свободу и собственность индивидуума, которыми, по буржуазной идеѣ, индивидуумъ, будто, бы уже обладаетъ при вступленіи своемъ въ государство; нѣтъ, цѣль государства въ томъ, чтобы соединеніемъ индивидуумовъ доставить имъ возможность достигать высшихъ ступеней существованія, недостижимыхъ для одинаковой личности, дѣлать ихъ способными пріобрѣтать такую сумму просвѣщенія, силы и свободы, которая немыслима для отдѣльнаго человѣка.

«Итакъ, цѣль государства—*положительно развивать и постепенно совершенствовать человѣка*; другими словами: *осуществлять* назначеніе человѣка, т. е., культуру, къ которой человѣческій родъ способенъ. Государство *) есть воспитатель и развиватель человѣчества въ свободѣ».

Идеи, формулированныя Лассалемъ, конечно, не новы. Онѣ лежатъ въ основѣ политической философіи древней Греціи. Онѣ, только другими словами, изложены еще въ

*) Лассаль имѣетъ, конечно, въ виду идею государства.

«Политикѣ» Аристотеля. «Совершеннѣйшая форма общежитія, говоритъ послѣдній, есть государство—такая форма, въ которой общественная жизнь, во всѣхъ отношеніяхъ, можно сказать, достигаетъ высшей степени благосостоянія. Происходя просто по нуждѣ жизни, государство, въ сущности своей, есть среда счастливой жизни» *).

Такимъ образомъ «массы» если не съ полнымъ раціональнымъ сознаніемъ основаній, то по крайней мѣрѣ инстинктивно видятъ въ государствѣ не только высшее средство обезпеченія, *огражденія* личныхъ силъ, но высшую форму человѣческаго *общенія*.

Основаніе государства, его значеніе — не только въ системѣ юридическихъ гарантій, доставляемыхъ имъ каждой отдѣльной личности, но въ общности и взаимности развивающихся въ немъ интересовъ и чрезъ него получающихъ свое осуществленіе.

Государство—не только юридическое, но и культурное явленіе; оно связано не только съ интересами права, но и съ интересами промышленности, просвѣщенія, народнаго здравія, продовольстія, благотворительности и т. д.

Разрушеніе государственной формы вообще означало бы не только отмѣну извѣстнаго способа осуществленія правъ и огражденія безопасности, но уничтоженіе извѣстной *формы человѣческаго общенія*. Оно предполагало бы возвращеніе человѣчества къ *низшимъ* формамъ общежитія, изъ которыхъ нѣкогда, путемъ болѣзненнаго историческаго процесса, путемъ лишеній и жертвъ, выработалась государственная форма.

Вотъ почему, не смотря на гибель отдѣльныхъ государствъ, никогда не заходило рѣчи объ уничтоженіи *государственной формы вообще;* напротивъ, въ рядѣ отдѣльныхъ государственныхъ типовъ, уступавшихъ мѣсто другъ другу, форма государства совершенствовалась, идея

---

*) Политика, книга I, гл. 1.

его возвышалась, расширялась и въ результатѣ государство дѣлалось *сильнѣе*, задачи его становились сложнѣе, средства разнообразнѣе.

Между тѣмъ цѣлая и многочисленная школа доказываетъ необходимость ограниченія государственной идеи, его цѣлей, указываетъ на возможность польнаго уничтоженія государственности.

На чемъ основано это противорѣчіе или, лучше сказать, недоразумѣніе?

III.

Вопросъ усложняется.

Когда рѣчь идетъ о «государствѣ», о его цѣляхъ, средствахъ, объемѣ и т. д., необходимо имѣть въ виду два элемента, соединенные въ этомъ общемъ понятіи.

Слово государство имѣетъ этнографическое и общественное значеніе. Именемъ государства обозначается извѣстное *національное общество*, народность, члены которой связаны между собою или общностью происхожденія, языка, или общностью территоріи — всегда нравовъ, обычаевъ, общностью историческаго прошлаго, симпатій и антипатій и т. д.,—словомъ, подъ именемъ государства мы часто разумѣемъ «землю» (pays), страну съ ея народомъ въ ихъ исторически сложившемся единствѣ. Съ этой точки зрѣнія «государство» есть понятіе общественно-культурное.

Но затѣмъ подъ именемъ государства, въ противуположность этого понятія къ понятію *личности* и *общества*, разумѣютъ извѣстную совокупность учрежденій, въ которыхъ сосредоточены всѣ права и функціи *государственной власти*. Съ этой точки зрѣнія названіе «госу-

дарства» примѣняется къ одному лишь общественному элементу—элементу авторитета, власти и ея органовъ.

Эта мысль можетъ быть выражена короче. Каждое государство, какъ законченный политическій организмъ, состоитъ изъ осѣдлаго народа, управляемаго опредѣленною политическою властью. Слѣдовательно, каждое государство слагается изъ трехъ существенныхъ элементовъ: народа, государственной территоріи и политической власти. Обыденный языкъ часто раздѣляетъ эти элементы и обозначаетъ словомъ государство то опредѣленный народъ съ его территоріей, то учрежденіе власти.

Но съ научной и философской точки зрѣнія понятіе государства слагается изъ всѣхъ трехъ элементовъ, одинаково существенныхъ для его бытія. Общество, хотя бы осѣдлое, развитое, разчленное на классы, не составляетъ государства, если въ немъ нѣтъ особой, національной политической власти. Присутствіе въ извѣстномъ національномъ обществѣ особой политической власти есть признакъ его политической независимости, его внѣшней самостоятельности среди другихъ народовъ и государствъ,—доказательство, что оно составляетъ *полноправную личность* въ международныхъ отношеніяхъ. *Ирландское общество* не самостоятельно въ политическомъ отношеніи, потому что у него нѣтъ своей, національной власти; оно не составляетъ особаго государства, признаннаго субъектомъ международныхъ отношеній.

Обусловливая внѣшнюю законченность и самостоятельность политическаго общества, государственная власть довершаетъ и внутреннюю его организацію. Существованіе въ обществѣ государственной власти, какъ *особаго* элемента, есть признакъ сравнительно высшей культуры, доказательство, что общество достигло высшей формы общежитія—сравнительно съ прежними формами.

До образованія государственной формы, права и функціи политической власти находились въ рукахъ извѣст-

ныхъ *властей*, выработанныхъ первобытными формами общества. Права законодательства, суда и управленія находились послѣдовательно въ рукахъ отца семейства, патріарха-родоначальника, собранія родовыхъ старшинъ, вотчинника—феодала и т. д.

Два признака отличали этотъ порядокъ вещей.

Права и функціи власти были соединены съ *частными* правами лицъ, ими облеченныхъ. Они какъ-бы вытекали изъ нихъ. Родоначальникъ изъ своей отеческой власти выводилъ право на жизнь и смерть своихъ подчиненныхъ, на внутреннее управленіе дѣлами рода, на веденіе внѣшнихъ сношеній и т. д. Феодальный вотчинникъ видѣлъ въ судѣ одно изъ своихъ поземельныхъ правъ, статью дохода. Власть не была въ это время общественною должностью, предназначенною для осуществленія общественныхъ интересовъ.

При такой системѣ *частныхъ* властей, политическая жизнь представлялась чѣмъ-то разрозненнымъ. Племена, роды, феодальныя владѣнія не имѣютъ внутренней связи; они неспособны къ общности національной жизни. Самыя условія этой жизни, и больше всего юридическія условія, не представляютъ однообразія, единства, необходимыхъ для правильнаго общенія.

Процессъ образованія государственной власти состоитъ въ томъ, что права и функціи политической власти постепенно конфискуются у всѣхъ частныхъ властей. Феодалы лишаются права законодательства, суда, правъ управленія финансоваго, полицейскаго, права частныхъ войнъ и т. д. Всѣ эти права сосредоточиваются въ рукахъ одного лица или учрежденія, дѣйствующаго во имя общественныхъ интересовъ, дѣлаются существенными *аттрибутами* верховной власти. Поэтому этотъ процессъ можетъ быть названъ *сосредоточеніемъ* или *централизаціею* власти. Смыслъ сосредоточенія власти не состоитъ въ томъ, что вмѣсто многихъ родоначальниковъ, вотчинни-

ковъ и т. д. остается *одинъ*. Централизованная власть сосредоточиваетъ въ своихъ рукахъ только часть функцій прежнихъ властей, именно функціи, имѣющія политическое значеніе.

Единство власти приводитъ къ единству и однообразію всѣхъ условій общежитія, что допускаетъ возможность болѣе широкаго и всесторонняго общенія. Единство законодательной власти установляетъ единство и равенство въ правахъ и обязанностяхъ, централизація суда ведетъ къ единообразному примѣненію и охраненію законовъ, единство администраціи — къ общности силъ и мѣръ въ осуществленіи разныхъ общественныхъ интересовъ*). Такъ вмѣстѣ съ образованіемъ центральной политической власти образуется и самое *государство*, какъ форма человѣческаго общенія, какъ разнообразное и единое въ своемъ разнообразіи политическое общество.

Изъ этихъ немногихъ соображеній видно, что вопросъ о «разрушеніи» государства представляется не столь простымъ, какъ въ теоріи «безопасности», но весьма сложнымъ и труднымъ.

IV.

Образъ смерти.

Подобно тому, какъ самое понятіе «государство» имѣетъ довольно разнообразное значеніе, такъ и выраженіе «разрушить государство» означаетъ весьма многое.

Разрушеніе какого бы то ни было явленія органическаго и нравственнаго міра означаетъ разрушеніе всѣхъ

*) Здѣсь мы разъ навсегда должны замѣтить, что говоря о единствѣ и централизаціи, мы разумѣемъ централизацію *политическую*, т. е. сосредоточеніе высшихъ элементовъ правленія. Мы не имѣемъ здѣсь въ виду важныхъ вопросовъ объ *административной* децентрализаціи и самоуправленіи.

элементовъ, изъ которыхъ оно состоитъ. Мы указали уже на элементы сложнаго явленія, которое называется общимъ терминомъ — государство. Какіе же изъ этихъ элементовъ имѣются въ виду, когда рѣчь идетъ о его разрушеніи?

Всѣмъ извѣстно, какими признаками сопровождается гибель государствъ. Кто не можетъ вывести ихъ a priori, тотъ пусть обратится къ несомнѣннымъ историческимъ фактамъ. Гибель государства означаетъ, что территорія его распадается, общество раздѣляется и культура его блекнетъ, творческая сила изсякаетъ, институты національной власти слабѣютъ, гибнутъ, наступаетъ всеобщее безначаліе (анархія), народность теряетъ всякое значеніе, голосъ ея не уважается въ международныхъ сношеніяхъ, права ея попираются врагами; въ концѣ этого списка признаковъ стоитъ одно слово — *смерть*.

Эта *смерть* народности имѣетъ двоякую форму—или форму смерти физической, дѣйствительной, то есть, вымиранія народности,—или форму смерти политической, завоеваніе государства другимъ, раздѣленіе его между сильными сосѣдями, то есть, подчиненія его чужой политической власти.

Исторія знаетъ примѣры физической смерти государствъ. Востокъ, наполненный прежде многолюдными государствами, теперь обезлюдѣлъ; великолѣпныя развалины древнихъ городовъ стоятъ въ пустынѣ. По исчисленію Іосифа Флавія и Страбона, въ одной Сиріи нѣкогда было до 10 м. жителей. Когда Вольней посѣтилъ эти мѣста, въ нихъ было едва лишь два милліона. Нужно ли говорить о вымираніи американскихъ народностей, доказательства государственной жизни которыхъ отрываются подъ землею, отыскиваются въ лѣсахъ и саваннахъ новаго міра? «Я посѣтилъ эти мѣста, бывшія театромъ такого блеска, и нашелъ только пустыню.... Я искалъ древнихъ народовъ и ихъ дѣла, и видѣлъ только слѣдъ ноги,

подобный слѣду ноги прохожаго въ прахѣ. Храмы распались, дворцы разорены, гавани завалены, города разрушены, и земля, неимѣющая жителей, не что иное, какъ заброшенное кладбище». (Вольней).

Примѣры политической смерти у всѣхъ на глазахъ. Славное болгарское царство—подъ владычествомъ Турціи, Чехія подчинена Австріи, Польша раздѣлена между тремя сильными сосѣдями, громадная испанская монархія распалась сама собою.

И при каждой изъ такихъ смертей, члены политическаго общества видѣли не одну только гибель элемента «безопасности». Они чувствовали, что съ государствомъ гибнутъ *они сами*, гибнетъ созданный ими культурный типъ, ихъ идеалы, символъ и условіе ихъ политической независимости. Даже частичное видоизмѣненіе государства болѣзненно отзывалось на политическомъ тѣлѣ. Съ какою болью, съ какимъ судорожнымъ страданіемъ оторвала отъ себя Франція Лотарингію и Эльзасъ – эти сравнительно новыя провинціи французскаго государства!

Нѣтъ! «Массы», дѣйствовавшія въ исторіи, заявившія себя славными подвигами, никогда не думали о разрушеніи государства. Онѣ стремились или къ образованію *своего* государства, и потому *отдѣлялись* отъ какого нибудь другого политическаго тѣла: такъ Американскіе Штаты отдѣлились отъ Англіи, Бельгія отъ Нидерландовъ;—или видоизмѣняли его форму: вводили народное представительство, установляли федерацію, централизацію, административную децентрализацію, самоуправленіе, вводили систему раздѣленія властей и т. д., но никогда не думали о разрушеніи государства, потому что въ глазахъ *историческаго* человѣчества — человѣчества дѣйствовавшаго до настоящаго времени,—разрушеніе государства означало:

1) или утрату высшей формы общежитія и отступленіе къ низшимъ,

2) или потерю международной самостоятельности и всѣхъ условій самобытности,

3) или отсутствіе всякаго организующаго начала, безначаліе, анархію—словомъ:

или разложеніе, или смерть.

V.

Предложеніе смерти ради будущей жизни.

Но современная теорія «не хощетъ смерти народовъ, но еже спастися имъ и въ разумъ истины пріити».

Провозглашая *возможность* разрушенія государственной формы, или *требуя* его, какъ это дѣлаютъ ораторы международнаго союза рабочихъ, ораторы новыхъ «массъ», порожденныхъ недостатками западно-европейской культуры, новѣйшія стремленія имѣютъ въ виду начать новую эру человѣческаго развитія, для которой государственная форма не пригодна какъ «отжившая и стѣснительная».

Съ точки зрѣнія *новой ступени* развитія человѣчества, высшей формы человѣческаго общенія, государственность должна быть разрушена во всѣхъ своихъ элементахъ.

Государственная *территорія* и государственная *народность*, съ ихъ точно опредѣленными границами, съ замкнутымъ единствомъ интересовъ, симпатіями и антипатіями, спорами за границы, за экономическое и военное преобладаніе, представляются препятствіями къ осуществленію болѣе широкой формы человѣческаго общенія — «организма человѣчества», какъ обыкновенно выражаются.

Поэтому современныя политическія народности не должны болѣе составлять сильное, централизованное цѣлое.

но должны быть разчленены, раздѣлены на мелкіе первоначальные союзы—общины, изъ которыхъ составятся союзы большаго размѣра, и наконецъ *федерація человѣчества*.

Государственная *власть*, то есть, начало политическаго авторитета, стѣсняетъ развитіе личности, самостоятельность мѣстныхъ союзовъ, силою централизаціи поддерживаетъ государственное единство и обособленность націи, а потому она должна быть уничтожена или, по крайней мѣрѣ, доведена до minimum'а.

Такимъ образомъ полемика сосредоточивается около двухъ вопросовъ:—вопросѣ о государственной формѣ человѣческаго общенія, то есть, о *народностяхъ* въ политическомъ мірѣ, и вопросѣ о принципѣ *авторитета* въ человѣческихъ обществахъ.

Для правильной оцѣнки этого явленія, нельзя не обратить вниманіе на слѣдующее важное обстоятельство.

Критическое отношеніе къ государству въ наше время рѣзко отличается отъ подобнаго же отношенія къ политическимъ вопросамъ въ XVII и XVIII вѣкахъ.

Раціонально-метафизическая философія XVII и XVIII столѣтій, полагая разумъ источникомъ и орудіемъ познанія, стремилась не къ разрушенію государствъ, а къ тому, чтобы система государственныхъ и общественныхъ отношеній была объяснена, выведена и построена на началахъ разума a priori. Съ точки зрѣнія метафизики, каждое явленіе внѣшняго міра только тогда имѣетъ достаточное основаніе, только тогда можетъ быть признано необходимо существующимъ, когда оно объясняется логически и a priori началами разума. Опытъ говоритъ только, что извѣстное явленіе существуетъ, но не можетъ доказать, что оно не можетъ не существовать или принять другую форму. Только апріорное доказательство необходимости явленія есть доказательство дѣйствительное, безусловное.

Метафизическая философія, съ своей точки зрѣнія, «оправдала существованіе государства предъ разумомъ»: она нашла раціональное основаніе бытія государства, то есть, доказала его безусловную необходимость a priori. Превращеніе эмпирическихъ, опытныхъ, основъ государства въ апріорныя, безусловныя начала разума есть *положительная* сторона ея дѣятельности.

Но дѣятельность эта представляетъ и *отрицательную* сторону, во имя которой философія XVIII столѣтія можетъ быть названа разрушительною, или, какъ выражается О. Контъ, *революціонною метафизикою*. Сводя принципы государственнаго устройства къ началамъ разума, раціональная философія сдѣлала, вмѣстѣ съ тѣмъ, разумъ *судьею* всего существующаго строя и отдѣльныхъ его вліяній. Государство и его институты могутъ быть оправданы разумомъ и построены на раціональныхъ основаніяхъ. Но не все существующее въ государствѣ и не всякое государство въ данной, исторической, формѣ, соотвѣтствуетъ требованіямъ разума, а потому не имѣетъ раціональнаго права на существованіе. Философская система государства, непосредственно выведенная изъ началъ разума, во многихъ отношеніяхъ расходится съ *положительною* системою государственнаго устройства. Безъ сомнѣнія, апріорное, необходимое и безусловное должно имѣть преимущество предъ историческимъ, опытнымъ, а потому (съ точки зрѣнія метафизики) — случайнымъ. Такимъ образомъ является возможность и необходимость осужденія и отрицанія разныхъ установившихся государственныхъ формъ и отдѣльныхъ политическихъ институтовъ.

Дѣломъ философіи XVII столѣтія было возвести систему политическихъ учрежденій къ «естественнымъ» началамъ разума и изъ этихъ началъ составить систему *естественнаго права*. Но естественное право и право положительное, принципъ разума и продуктъ опыта—жили еще

въ мирѣ и согласіи между собою. Если продуктъ опыта противорѣчилъ принципу разума, то противорѣчіе, въ глазахъ мирныхъ философовъ, легко и удобно разрѣшалось понятіемъ *человѣческой свободы*, которая можетъ создать для политической жизни такія условія, какія человѣкъ, по своему усмотрѣнію, сочтетъ нужными. Разумъ осуждаетъ рабство и деспотизмъ. Но, говоритъ Гроцій *), свободный человѣкъ можетъ добровольно сдѣлаться рабомъ другаго, и цѣлый народъ можетъ отдать себя въ распоряженіе деспотической власти. Философія XVIII столѣтія не разчленяла уже до такой степени идеи человѣка и его способностей. Воля не была, въ ея глазахъ, способностію совершенно отличною отъ разума, имѣющею возможность идти съ нимъ въ разрѣзъ. Кантъ опредѣляетъ волю какъ способность дѣйствовать по *разумнымъ* представленіямъ. Воля есть *практическій* разумъ. Дѣятельность ея должна быть направлена безусловными требованіями ума, категорическими императивами. Отсюда понятно, что между началами естественнаго права и фактами права положительнаго не можетъ быть компромиса, сдѣлки. Недостатки положительнаго права потеряли свое убѣжище—добрую волю человѣка, которая можетъ съ ними помириться и дать имъ свою санкцію. Въ понятіяхъ Руссо, человѣкъ уже не можетъ отказаться отъ своей свободы—безусловнаго требованія разума и нравственности. Государство должно быть устроено по извѣстнымъ принципамъ разума.

Такимъ образомъ философія XVIII столѣтія къ прежнему вопросу: *въ чемъ состоятъ раціональныя основанія политическаго порядка* (вопросъ догматическій, разработанный философіей XVII столѣтія), — прибавляетъ другой: *какъ должно быть организовано государство согласно безусловнымъ требованіямъ разума*? (вопросъ критическій). Поэтому политическая философія принимаетъ если

---

*) De jure belli ac pacis.

не форму, то характеръ проектовъ преобразованія государства на раціональныхъ началахъ. Знаменитый трактатъ объ «общественномъ договорѣ» Руссо есть какъ-бы проектъ новой конституціи обществъ, которая должна быть приведена въ дѣйствіе, когда обстоятельства это позволятъ. Такимъ обстоятельствомъ и была французская революція.

Съ французской революціи идетъ рядъ попытокъ преобразовать форму государства на раціональныхъ основаніяхъ. Форма эта преобразовывалась и преобразовывается, но метафизика, въ собственномъ смыслѣ, поставила внѣ сомнѣнія *вопросъ о необходимости существованія государства.* По ученію Канта, государство есть безусловное требованіе разума, государство должно существовать, потому что человѣкъ разуменъ. Въ ученіи Гегеля государство есть необходимый продуктъ діалектическаго развитія идеи воли. Можно смѣло сказать, что *идея государства*, по мнѣнію всѣхъ, довѣрявшихъ средствамъ раціонализма, вышла изъ французской революціи торжествующею и возвеличенною, именно потому, что она окрѣпла какъ *идея*, а для общества, живущаго одними разсудочными представленіями,—фактъ, возведенный въ идею и «оправдавшій» себя предъ разумомъ, имѣетъ безусловное право на существованіе.

Но въ самомъ существѣ раціонализма заключалось зерно разложенія только-что «оправданной» и возвеличенной имъ идеи. Поставивъ бытіе государства въ зависимость отъ требованій разума, раціонализмъ содержалъ въ себѣ возможность такого вывода:

Государство можетъ и должно прекратить свое существованіе, если человѣческій разумъ убѣдится въ несостоятельности и негодности этой формы общежитія.

Возможность такого вывода выражена положительно въ вышеприведенныхъ словахъ Этвеша. Но Этвешъ, подобно другимъ раціоналистамъ и индивидуалистамъ, высказавъ

такое предположеніе, спѣшитъ доказать необходимость государства.

Въ другой школѣ или, лучше сказать, партіи это логическое предположеніе переходитъ *въ практическое стремленіе*, требованіе, и притомъ требованіе основанное на началахъ того же разума.

Дѣйствительно, разумъ не можетъ быть безусловнымъ основаніемъ *бытія* вещей, потому что, во 1-хъ, разумъ есть способность *субъективная*, и всѣ продукты его— представленія, мысли, по существу своему также субъективны. Тщетно философія стремится найти и обосновать *всеобщую* субъективность, то есть, совокупность требованій разума, безусловно обязательныхъ въ мірѣ нравственномъ и политическомъ. Послѣднее слово раціонализма всегда будетъ *индивидуализмъ*, то есть, торжество частно-субъективнаго въ политикѣ и нравственности. Во 2-хъ, если даже мы допустимъ существованіе всеобщей субъективности, всеобщаго сознанія, то не иначе, какъ величины исторической, подчиняющейся условіямъ пространства и времени. Всеобщее сознаніе одной эпохи можетъ быть несогласно съ всеобщимъ сознаніемъ другой. Если эта историческая и видоизмѣняющаяся въ своемъ содержаніи величина будетъ признана творческою причиною *бытія* явленій нравственнаго и политическаго міра (а не только ихъ *формы*), въ такомъ случаѣ нельзя не признать за *волею*, направляемою сознаніемъ той или другой эпохи, права «отмѣнять» существованіе извѣстныхъ установленій. Въ 3-хъ «раціональныя начала» только тогда могли бы быть признаны за основу явленій, если бы было доказано что *законы мышленія* и *законы реальнаго бытія* тождественны, т. е., что развитіе явленій совершается по логическимъ законамъ. Въ противномъ случаѣ то, что оправдываетъ разумъ, логика, можетъ быть не оправдано жизнью.

На этой почвѣ построены современныя теоріи «разру-

шенія» государства. Если матеріальная причина и условіе ихъ существованія заключаются во многихъ несовершенствахъ политическаго міра, то теоретическія ихъ основанія кроются въ существѣ и послѣдствіяхъ раціонализма, царящаго до настоящаго времени въ политическихъ наукахъ. Одинъ изъ *возможныхъ* выводовъ метафизической философіи или, лучше сказать, метафизическаго метода сдѣлался *положительною теоріею*.

Нельзя, конечно, сказать, чтобы раціональный индивидуализмъ не противился въ настоящее время всѣми силами практическому осуществленію этой теоріи. Версальское правительство, правительство раціональныхъ индивидуалистовъ (поддерживаемое, правда, по извѣстнымъ причинамъ, клерикалами), побѣдоносно задавило попытку разрушенія государственнаго устройства. Но побѣждена ли самая *идея*? Возможно ли побѣдить ее при существующихъ средствахъ государственной теоріи, упорно сохраняющей свой раціонально-метафизическій характеръ?

Это весьма сомнительно, какъ можно видѣть изъ слѣдующихъ главъ, гдѣ мы постараемся показать, во 1-хъ, что можно возразить противъ теоріи разрушенія съ точки зрѣнія положительной науки, и, во 2-хъ, что отвѣчаетъ на эту теорію современная наука и практика.

VI.

Раціональныя начала и законы исторіи.

Съ точки зрѣнія естественно-историческихъ условій образованія государства и общества, теорія разрушенія государства можетъ быть опровергнута безъ особеннаго труда. Говоря наиболѣе вѣжливымъ языкомъ, можно сказать, что въ практическомъ своемъ примѣненіи она встрѣтится

съ такими препятствіями, на преодолѣніе которыхъ потребуются десятки столѣтій.

Мы указали выше, что разрушительная критика направлена на два принципа современнаго государственнаго устройства — на принципъ *народности* и на принципъ *централизованной верховной власти* *). Изъ этого слѣдуетъ, что разрушеніе государства обусловливается уничтоженіемъ въ родѣ человѣческомъ двухъ существенныхъ элементовъ его развитія—народности и элемента власти, авторитета. И то и другое требуетъ безконечнаго ряда условій, изъ которыхъ здѣсь достаточно назвать важнѣйшія рубрики.

Національности предполагается уничтожить не для того, чтобъ онѣ распались на древнія свои составныя части, что съ точки зрѣнія космополитизма было бы еще хуже, но для того, чтобъ онѣ слились въ «организмъ человѣчества».

Подобное «сліяніе», предполагаетъ уничтоженіе всѣхъ національныхъ особенностей, зависящихъ отъ различія племени, языка, страны, религіи, нравовъ, обычаевъ, экономическаго строя и т. д.,—особенностей, въ силу которыхъ каждая народность стремится составить политическое цѣлое, самостоятельное среди другихъ подобныхъ обществъ.

Изъ этого видно, что при разрѣшеніи вопроса о разрушеніи національностей мы имѣемъ дѣло не съ основаніями «раціональными», съ посылками и умозаключеніями, а съ совокупностію *стихійныхъ силъ*, подчиненныхъ неизмѣннымъ естественно-историческимъ законамъ.

---

*) Нельзя при этомъ не замѣтить, что принципъ *народности* признается принципомъ современнаго государства его противниками только по недоразумѣнію. *Во первыхъ*, раціонально-индивидуалистическая философія права не признаетъ народность существеннымъ основаніемъ государства: съ ея точки зрѣнія, государство есть просто собраніе *недѣлимыхъ*. *Во вторыхъ* многіе изъ современныхъ государствъ суть дѣйствительно искуственное сочетаніе разныхъ народностей. Ниже мы подробно разсмотримъ этомъ вопросъ.

Процессъ образованія народности подчиненъ законамъ образованія человѣческихъ породъ, языковъ, религій, зависитъ отъ условій *среды*, т. е. географическихъ, геологическихъ, ботаническихъ и т. д. особенностей страны, сдѣлавшейся мѣстомъ осѣдлости народа; онъ находится въ тѣсной связи съ образованіемъ экономическаго быта въ той или другой странѣ, отъ разныхъ комбинацій въ раздѣленіи занятій, въ распредѣленіи богатствъ и зависящаго отъ этихъ обстоятельствъ образованія и комбинаціи общественныхъ класовъ и т. д.

Всѣ эти условія и причины бытія народностей имѣютъ одинъ общій признакъ: они находятся внѣ власти человѣческой воли, не подчиняются формальнымъ законамъ логики. Отсюда сама собою обнаруживается несостоятельность пріемовъ теоріи разрушенія народности. Признавая возможность и необходимость своей задачи, она ставитъ вопросъ слѣдующимъ образомъ:

Необходимо ли и дозволительно ли съ точки зрѣнія началъ разума существованіе народностей?

Отвѣчая на этотъ вопросъ отрицательно, она логически приходитъ къ необходимости разрушенія.

Подобный пріемъ былъ бы умѣстенъ только въ томъ случаѣ, если бы самое *основаніе* народностей было въ началахъ разума. Но положительная наука должна прежде всего поставить вопросъ: гдѣ основаніе національныхъ различій? Естественныя науки, антропологія, географія, филологія и исторія дали бы ей отвѣтъ на этотъ вопросъ и однѣ могли бы дать его.

Но если основаніе народности—въ естественно-историческихъ условіяхъ страны и народонаселенія, то мы очевидно *не имѣемъ права* (т. е., научнаго права), говоря о разрушеніи народности, поставить вопросъ о томъ, „оправдываетъ“ или не оправдываетъ разумъ ихъ существованія? Мы только въ правѣ и должны задать себѣ слѣдующій вопросъ: представляютъ ли научные факты

какія нибудь данныя въ пользу того, что условія, вліяющія на образованіе національныхъ особенностей и самыхъ народностей, исчезнутъ?

Самое смѣлое воображеніе не можетъ себѣ представить, чтобы люди когда нибудь пришли къ однообразной структурѣ тѣла, къ однообразнымъ психологическимъ проявленіямъ, заговорили бы однимъ языкомъ, чтобы самая земля, съ ея физическими особенностями, не имѣла больше вліянія на различіе культуръ и т. д. Такимъ образомъ естественно-историческія основанія народности *даны* непреходящими условіями внѣшняго міра и природы человѣка. Они, какъ и самыя народности, стоятъ внѣ вліянія «раціональныхъ» началъ и субъективной воли.

Идемъ далѣе. Если существованіе или несуществованіе народности не зависитъ отъ субъективной воли, то точно такъ же независимы отъ раціональныхъ основаній и личнаго произвола и коренныя стремленія каждой народности, которыя она проявляетъ въ своей *исторіи*. Другими словами: эти коренныя стремленія каждой народности суть также *стихійныя силы*, подобно кореннымъ условіямъ ея отличія отъ другихъ. Между коренными стремленіями, стихійными началами каждой народности первое мѣсто занимаетъ стремленіе каждой національности образовать *самостоятельное національное общество*, съ *своею* територіею и *своею* государственною властью. Исторія показываетъ намъ, что каждое племя, энергическое и способное къ развитію, стремилось укрѣпиться въ извѣстной странѣ, ассимилировать племена слабѣйшія, сложиться въ цѣльную народность, выработать самостоятельныя политическія учрежденія,—словомъ, образовать свое государство. Племена, обиженныя историческими условіями, считали для себя величайшимъ несчастіемъ, если имъ не удавалось составить независимое политическое общество и приходилось жить въ *чужомъ* государствѣ.

На сколько естественныя стремленія доступны раціональному объясненію, съ точки зрѣнія цѣлесообразности, на столько причина этого явленія можетъ быть объяснена слѣдующимъ образомъ.

Стремленіе въ общежитію, appetitus societatis, въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ не есть безграничная, безпредѣльная сила, которая можетъ привести его къ полному и всестороннему общенію *со всѣмъ родомъ человѣческимъ*. Сила и полнота общенія зависятъ, какъ показываетъ опытъ исторіи, отъ *количества* тѣхъ признаковъ, въ отношеніи которыхъ люди представляютъ сходство, такъ что, вслѣдствіе этого, наиболѣе *общіе* признаки, признаки одинаково свойственные *всѣмъ* людямъ, не могутъ быть поставлены къ разрядъ *главныхъ связующихъ началъ общества*. Люди могутъ составлять общество не потому, что они сходны между собою въ элементарныхъ способностяхъ разума, элементарныхъ потребностяхъ пищи, жилища и одежды и т. д., но потому, что между отдѣльными группами людей существуютъ болѣе *частные* признаки сходства — признаки племенные, филологическіе и вообще культурные. Даже въ частной жизни легко замѣтить, что люди могутъ составить прочный союзъ только тогда, когда они согласны между собою не въ однихъ «общихъ основаніяхъ», но именно въ подробностяхъ, частностяхъ и оттѣнкахъ. Чѣмъ больше этихъ частныхъ признаковъ сходства, тѣмъ прочнѣе самыя условія общежитія. Слѣдовательно, *степень* единенія общественнаго обратно пропорціональна количеству признаковъ сходства между извѣстною группою людей. Группа лицъ, соединенная въ одно цѣлое общностью происхожденія, языка, религіи и т. д., всегда представитъ больше внутренняго единства, чѣмъ извѣстная масса людей, соединенныхъ между собою только единствомъ общечеловѣческихъ признаковъ. Мы можемъ и должны сказать даже больше:

значеніе истинно *общественныхъ* началъ можетъ быть признано именно за этими *частными* признаками, за этимъ сходствомъ въ *подробностяхъ*. Это видно изъ характера того умственнаго процесса, посредствомъ котораго мы доходимъ до понятія общихъ признаковъ съ одной стороны, и частныхъ—съ другой.

Для того, чтобы составить себѣ понятіе объ *общихъ* признакахъ человѣка, какъ части человѣческаго рода, независимо отъ его видовыхъ особенностей, мы должны *исключить* изъ понятія человѣка все, что привходитъ въ это понятіе вслѣдствіе вліянія племени, мѣстной природы, языка, культуры и т. д. Восходя такимъ образомъ къ понятію общихъ признаковъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ *изолируемъ* человѣка, *отвлекаемъ* его отъ общества. Съ точки зрѣнія общихъ признаковь, человѣчество состоитъ изъ массы однообразныхъ личностей, *атомовъ*, связанныхъ между собою только ихъ *индивидуальными* свойствами, хотя общими всѣмъ этимъ атомамъ. Космополитизмъ, слѣдовательно, есть послѣднее слово абстрактнаго индивидуализма.

Напротивъ, мы не можемъ составить себѣ понятія ни объ одномъ изъ частныхъ человѣческихъ признаковъ безъ представленія объ извѣстномъ общественномъ элементѣ, и даже формы общества — племени, говорящемъ на извѣстномъ языкѣ, занимающемъ опредѣленную часть земного шара и находящемся подъ вліяніемъ условій этой страны и т. д. Всѣ эти видовые признаки суть не только условія общенія, но и коренные *элементы* дѣйствительно существующихъ политическихъ обществъ. Они суть условіе того человѣческаго общенія, съ которымъ имѣютъ дѣло государственная и общественная науки.

Но легко замѣтить, что частные признаки, являясь условіями и элементами общенія для одной группы, въ то же время разобщаютъ ее съ другими. Единство проис-

хожденія—элементъ *общенія* для одной группы человѣчества, но въ то же время элементъ *разъединенія*, различія ея отъ другихъ группъ. Вотъ почему, по неизбѣжному ходу вещей, извѣстная группа человѣчества, достигая полнаго внутренняго единства, подъ вліяніемъ своихъ отличительныхъ признаковъ, въ то же время выдѣляется, обособляется изъ общей массы человѣчества. Процесъ образованія общества распадается на два момента: 1) развитіе условій внутренняго *единства* въ опредѣленной группѣ людей, 2) *выдѣленіе* этой группы изъ общей массы человѣчества. подъ именемъ народности, національности.

Этотъ процесъ не исключаетъ возможности и необходимости *международнаго* общенія. Но это общеніе, какъ показываетъ самое его названіе, мыслимо въ формѣ отношеній между извѣстными и самостоятельными человѣческими *обществами*, но не въ формѣ *слiянія* этихъ народностей, ихъ *уничтоженія* въ «организмѣ человѣчества».

Резюмируемъ эти соображенія.

Степень общественнаго единства зависитъ отъ *количества* тѣхъ признаковъ и условій, въ отношеніи которыхъ люди сходны между собою. Но чѣмъ больше становится количество признаковъ, общихъ для одной группы людей, тѣмъ больше эти признаки пріобрѣтаютъ *частный* характеръ, тѣмъ тѣснѣе сливаются они съ понятіемъ опредѣленной группы людей, а потому переходятъ въ элементы *различія* этой группы человѣчества отъ другихъ. Если мы представимъ себѣ общество людей, построенное на полной общности интересовъ и ихъ солидарности, мы необходимо должны предположить въ немъ множество признаковъ и условій, отличающихъ его отъ другихъ. Другими словами: полное общеніе интересовъ и дѣйствительное внутреннее единство можно найти только въ національномъ обществѣ. Вслѣдствіе этого та-

кая форма общенія, такое единство, будетъ всегда сильнѣе, разнообразнѣе и полнѣе, чѣмъ общеніе, построенное на такъ называемыхъ общечеловѣческихъ интересахъ, на отвлеченномъ понятіи о единствѣ человѣческаго рода.

VII.

Государство и народность.

Группа лицъ, поставленная въ условія національнаго развитія, сдѣлавшаяся народностію, неизбѣжно вырабатываетъ два понятія, имѣющія неотразимое вліяніе на ея внѣшнюю и внутреннюю жизнь,—понятіе о своемъ *единствѣ* и о своей *независимости*.

Понятіе о единствѣ есть не что иное, какъ сознаніе своей собирательной личности, своего *я* между другими народами. Понятіе независимости есть требованіе свободы, оригинальности, самостоятельности во внѣшнемъ и внутреннемъ развитіи. Другими словами: понятіе о единствѣ построено на сознаніи полной общности интересовъ и оригинальности общей всѣмъ творческой силы; требованіе независимости вытекаетъ изъ сознанія своего права на проявленіе этой творческой силы въ самостоятельной культурѣ, въ оригинальномъ историческомъ развитіи.

И то и другое понятіе ростетъ вмѣстѣ съ исторіею каждаго народа, дѣйствуя первоначально какъ темный инстинктъ, потомъ какъ сознательная идея. Этотъ фактъ вѣрно подмѣченъ Мишле, въ его исторіи французской революціи:

«Своеобразность новаго міра, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что, сохраняя и увеличивая солидарность между народами, онъ укрѣпляетъ однако характеръ каждаго народа, опредѣляетъ его національность, пока каждый

народъ достигнетъ полнато единства, явится одною личностью, *одной душой*, освященною предъ Богомъ.

«Идея французскаго отечества, темная въ XIII столѣтіи и какъ-бы затерянная въ католической всеобщности, ростетъ выясняясь; она возсіяла во время войны съ англичанами, прообразилась въ дѣвственницѣ (Іоаннѣ д'Аркъ). Она затемняется снова въ религіозныхъ войнахъ XVI ст.; мы видимъ католиковъ, протестантовъ, но есть ли уже *французы?....* Да, туманъ разсѣвается, — есть. будетъ единая Франція. Національность утверждается съ необыкновенною силою; нація не есть болѣе *собраніе* разныхъ существъ, это есть организованное существо, даже болѣе—нравственная личность. Возсіяла удивительная тайна—*великая душа Франціи.*

«Личность есть вещь святая. По мѣрѣ того какъ нація принимаетъ характеръ личности и дѣлается душою, ея неприкосновенность возрастаетъ пропорціонально. Посягательство на національную личность есть величайшее изъ преступленій» *).

Сознаніе народнаго единства и требованіе національной независимости внѣшнимъ образомъ проявляются въ стремленіи каждаго народа создать *свое государство;* въ государственной формѣ національная жизнь осуществляетъ свое единство и удовлетворяетъ требованію независимости.

Государственная форма общежитія отличается отъ другихъ однимъ элементомъ—верховною, т. е. централизованною и получившею публичный характеръ, властью. Это верховенство власти упрочиваетъ внѣшнія условія единства страны, потому что установляетъ единство законовъ, суда и администраціи, единство въ повинностяхъ и податяхъ, единство въ политическихъ и общественныхъ цѣляхъ. Вліяніе государственной формы на единство на-

---

*) Michelet Histoire de la Révolution Française. T. IV, стр. 158.

рода такъ велико, что нѣкоторые писатели даже видятъ въ политической жизни одну изъ главнѣйшихъ причинъ *образованія* народности. Таково, напримѣръ, мнѣніе Милля. Въ другомъ мѣстѣ мы увидимъ, на сколько это мнѣніе можетъ быть принято.

Понятно, далѣе, что въ идеѣ верховенства власти содержится понятіе о ея независимости отъ какой бы то ни было другой власти на землѣ. Верховная власть (какова бы ни была ея форма, кому бы она ни принадлежала) не связана и не можетъ быть связана въ отправленіи своихъ политическихъ функцій какимъ либо внѣшнимъ *вмѣшательствомъ*. Начало *невмѣшательства* одного государства во внутреннія дѣла другого признано современнымъ международнымъ правомъ. Это начало имѣетъ свою жизненную основу въ правѣ каждаго народа на самостоятельную политическую жизнь; но юридическое, внѣшнее его основаніе—въ верховенствѣ, независимости одной государственной власти отъ другой. Такимъ образомъ верховная власть есть внѣшній признакъ и условіе народной независимости. Она—внѣшнее олицетвореніе народной личности и независимости.

Итакъ развитіе народности естественно приводитъ къ принятію ею государственной формы и установленію верховной власти.

Изъ этого простого и неоспоримаго факта вытекаютъ чрезвычайно важныя послѣдствія для теоріи и практики.

Если внутреннее основаніе государственной формы заключается въ условіяхъ образованія народности, то понятно само собою, что эта форма и власть суть явленія *производныя*, а не первоначальныя, т. е., они не имѣютъ основаній самостоятельныхъ и лежащихъ внѣ общихъ законовъ развитія человѣческихъ обществъ.

Между тѣмъ политическая философія долгое время относилась къ государственной формѣ и верховной власти какъ къ чему-то вполнѣ самостоятельному, даже пред-

шествовавшему образованію человѣческихъ обществъ. *Договорная* теорія происхожденія государства надолго внѣдрила въ умы представленіе, что самое общежитіе началось съ того времени, какъ недѣлимые, по доброй волѣ, сошлись и сговорились жить вмѣстѣ и для этой цѣли составили государство. Слѣдовательно, договоръ, учредительный актъ, есть самостоятельное основаніе явленія прежде какъ-бы не имѣвшаго причинъ и условій во внѣшнемъ мірѣ *).

Съ тѣхъ поръ наука объ обществѣ сдѣлала значительные успѣхи. Фактъ общежитія основывается уже на понятіи естественно-историческихъ условій человѣческой жизни. «Человѣкъ немыслимъ внѣ общества», усердно повторяютъ новые слова древняго—Аристотеля. Но государственная форма общества и власть, условіе этой формы, имѣютъ ли они основаніе въ тѣхъ же неизбѣжныхъ естественно-историческихъ условіяхъ? Примѣнимо ли къ вопросу о причинѣ ихъ *существованія* понятіе договоря, соглашенія, свободнаго установленія, т. е., всего того, что вытекаетъ изъ предположенія чисто раціональныхъ основаній?

Приведемъ здѣсь одно изъ наиболѣе распространенныхъ мнѣній. Въ 1865 году вышелъ хорошій этюдъ «о всеобщей подачѣ голосовъ» двухъ французскихъ публицистовъ Шарнера и Фетю **) Мы нарочно приводимъ взглядъ этихъ посредственныхъ публицистовъ, такъ какъ

*) Такое представленіе о реальныхъ основаніяхъ государства и государственной власти вполнѣ соотвѣтствовало метафизическому понятію о свободѣ человѣка, принимавшемуся за основаніе всѣхъ явленій нравственнаго и политическаго міра. Согласно этому представленію, человѣкъ способенъ, въ силу своей свободы, начать во внѣшнемъ мірѣ рядъ явленій, *совершенно новыхъ*, имѣющихъ основаніе не во внѣшнихъ условіяхъ, но въ чистыхъ представленіяхъ разума, направляющаго волю къ дѣятельности.

**) Du suffrage universel et du droit électoral, par. V. Charner et R. Feitu. Paris 1865. Стр. 6 и слѣд.

они очевидно высказываютъ не свое мнѣніе, но образъ мыслей огромнаго большинства образованнаго общества.

Авторы порицаютъ Руссо за его гипотезу объ «общественномъ договорѣ», въ силу котораго будто бы возникло общежитіе. Но вопросъ о происхожденіи и основаніи власти можетъ и долженъ, по ихъ мнѣнію, быть разрѣшенъ при помощи гипотезы Руссо. «Поставьте, говорятъ они, вмѣсто словъ «общественный договоръ» слова: «политическій договоръ», и вы увидите, что Руссо хорошо поставилъ вопросъ и хорошо разрѣшилъ его».

«Вопросъ, говорится далѣе, долженъ быть поставленъ слѣдующимъ образомъ: власть, регламентирующая и руководящая управленіемъ гражданскаго общества, есть-ли результатъ политическаго контракта или, если угодно, выраженнаго или предполагаемаго соглашенія воли всѣхъ и каждаго? Другими словами: государственное верховенство, коего власть есть выраженіе, помѣщается ли во всѣхъ? Или, напротивъ, власть есть фактъ таинственный, божественный, стоящій внѣ и выше всякаго человѣческаго соглашенія? Вотъ истинная формула вопроса. Всѣ человѣческіе споры объ этомъ предметѣ вращаются около этихъ двухъ идей; всѣ школы, со всѣмъ разнообразіемъ ихъ системъ, сводятся къ двумъ — школѣ раціональной и школѣ теологической».

Авторы говорятъ правду. Узко-разсудочное направленіе политической философіи сводитъ всѣ явленія нравственной и политической жизни къ одному основанію, къ одной причинѣ бытія—къ понятію *воли*, проявившей себя въ извѣстныхъ учрежденіяхъ. Вся разница между «школами» заключается только въ вопросѣ о томъ, какую волю должно принять за основу явленій—волю божественную, или волю человѣческую, дѣйствующую по началамъ человѣческаго разума. Въ этомъ только и состоитъ разница между школой раціональной и теологическою. Мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, что раціональная школа есть

законное чадо богословской схоластики среднихъ вѣковъ, а послѣдняя, въ существѣ своемъ, была будущимъ раціонализмомъ.

Но за этимъ метафизическимъ споромъ о той или другой *волѣ* исчезаетъ настоящій научный вопросъ *о законахъ* развитія общества и его государственной формы; а разрѣшеніе этого вопроса нуждается въ естественно-историческихъ данныхъ, разумѣется, стоящихъ внѣ человѣческой воли и „соглашенія“.

Съ этой точки зрѣнія вопросъ объ основаніяхъ государственности ставится прежде всего слѣдующимъ образомъ: *могутъ ли законы образованія власти и государственной формы быть отдѣлены отъ законовъ образованія общества*? Другими словами: долженъ ли вопросъ объ основаніяхъ власти быть разрѣшенъ на основаніяхъ тѣхъ же данныхъ, какъ и вопросъ о развитіи общества, или къ этому вопросу, въ противуположность первому, *долженъ быть приложенъ методъ метафизическій*, *или теологическій*?

Такимъ образомъ положительная наука должна помѣстить и теологическую и раціональную „школы“ въ одну и ту же категоріею. Между послѣдними, споръ идетъ *о принципахъ*; между положительною наукою и обѣими школами — *о методѣ* разрѣшенія вопроса.

Метафизическій методъ все болѣе и болѣе утрачиваетъ свое значеніе для разрѣшенія вопросовъ общественныхъ; но онъ сохранилъ еще значеніе (вслѣдствіе отсталости государственныхъ наукъ) для разрѣшенія вопросовъ политическихъ. Вслѣдствіе этого мы слышимъ въ нашъ положительный вѣкъ вопросъ о томъ, соотвѣтствуетъ ли государственная форма раціональной идеѣ общества, дозволяетъ ли разумъ существованіе государства, и присутствуемъ при выводѣ, что существованіе это должно быть «отмѣнено».

Этотъ вопросъ не могъ бы явиться, еслибы политиче-

ская наука искала не «принциповъ», а законовъ общественнаго развитія, еслибы она шла путемъ положительнымъ, а не метафизическимъ. Положительная наука никогда не задала бы себѣ подобнаго вопроса въ виду того закона, что каждая народность, стремящаяся къ единству и независимости, принимаетъ государственную форму, складывается въ политическое общество. Въ виду этого закона, нельзя не признать, что разрѣшеніе государственной формы общества предполагаетъ предварительное уничтоженіе извѣстной естественно-исторической, стихійной, силы, вслѣдствіе которой племена складываются въ народность, а народности стремятся къ единству и независимости.

Вопросъ объ основаніяхъ власти не доступенъ раціональному разрѣшенію, ибо онъ тѣсно связанъ съ естественными законами развитія человѣческихъ обществъ. Но общій вопросъ о власти и государствѣ представляетъ другія стороны, повидимому, вполнѣ доступныя раціональному методу, именно, вопросъ объ его функціяхъ, о кругѣ вѣдомства власти,—другими словами, о цѣляхъ государства.

VIII.

Послѣднее сомнѣніе.

Если законы общественнаго развитія, въ силу которыхъ существуетъ государственная форма, не могутъ быть измѣнены человѣческою волею, если, такимъ образомъ, фактъ существованія государства не нуждается въ «оправданіи» предъ началами разума, то не можетъ ли, по крайней мѣрѣ, вліяніе государственнаго начала на жизнь общества быть опредѣлено извѣстными раціональными предѣлами, въ виду извѣстныхъ интересовъ личности и общества?

Этотъ вопросъ съ давнихъ поръ занимаетъ политическую литературу. Ему, между прочимъ, посвященъ извѣстный трактатъ Вильгельма Гумбольдта (Ideen zu einem Versuche die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen), вышеприведенное сочиненіе Этвеша, многіе трактаты и памфлеты Жюля Симона, Лабуле, Одиллона Барро, Милля и т. д. Мы разберемъ его подробно въ особомъ трактатѣ «о цѣляхъ государства». Теперь ограничимся общими указаніями.

Во первыхъ, нельзя не замѣтить, что въ политической литературѣ вопросъ этотъ поставленъ въ слишкомъ рѣзкой формѣ. Сфера дѣятельности личной и общественной, съ одной, и функціи государства, съ другой стороны разграничиваются такъ, какъ будто дѣло шло о размежеваніи границъ двухъ враждебныхъ сферъ. Политическіе мыслители обыкновенно исходятъ изъ идеи полнаго противоположенія *личности* и *государства*, *общества* и *государства*. Вслѣдствіе этого, каждое расширеніе границъ частной дѣятельности разсматривается какъ «побѣда» личности (или общества) надъ государственной «регламентаціей», каждое распространеніе круга государственнаго вѣдомства считается пагубнымъ усиліемъ государственнаго вмѣшательства. Въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ отождествленіе государства съ *правительствомъ*, которому противополагается все общество и отдѣльныя личности.

Но власть, правительство—это только одинъ изъ элементовъ политическаго общества: въ содержаніе его входитъ также вся масса недѣлимыхъ. «Личность» не есть нѣчто замкнутое, обособленное въ своихъ частныхъ интересахъ. Личность, сознающая себя членомъ народности, живетъ также политическими интересами. Она заинтересована національною политикой, желаетъ имѣть и часто имѣетъ вліяніе на ходъ государственныхъ дѣлъ. Личность не есть нѣчто подчиняющееся государству, какъ

внѣшнему порядку, соблюдающее его формы и условія, но живая, дѣятельная часть цѣлаго. „Государство есть совокупность гражданъ". говоритъ Аристотель. Граждане современныхъ государствъ должны сказать: «государство—это мы»!

Цѣли государства не отличаются ни качественно, ни количественно отъ цѣлей недѣлимаго и общества. Подобно послѣднимъ, онѣ вытекаютъ изъ условій существованія и развитія общества и недѣлимаго. Государство встрѣчается съ личностью въ области частныхъ интересовъ (когда рѣчь идетъ объ опредѣленіи формъ сдѣлокъ, ихъ охраненіи и т. д.), личность встрѣчается съ государствомъ въ сферѣ интересовъ общественныхъ (защита отечества, содѣйствіе народному образованію и т. д.). *Цѣли государственныя отличаются отъ частныхъ и общественныхъ по способу ихъ осуществленія.*

Тѣ интересы, которые, вообще или въ данную минуту, признаются за частные, не государственные, отличаются однимъ общимъ признакомъ: осуществленіе ихъ предоставлено частной и свободной предпріимчивости, или потому, что все общество не заинтересовано ихъ непремѣннымъ осуществленіемъ, или потому, что сила личнаго интереса служитъ въ данномъ дѣлѣ достаточнымъ обезпеченіемъ его успѣха.

Напротивъ, интересы, признанные, вообще или въ данную минуту, за государственные, отличаются тѣмъ, что осуществленіе ихъ считается непремѣнною необходимостью для существованія и развитія общества, а потому оно возлагается на *обязанность* органовъ власти, дѣйствующихъ *принудительными* мѣрами:

Формы этой *принудительной* дѣятельности государства различны.

1) Оно требуетъ отъ гражданъ воздержанія отъ извѣстныхъ дѣйствій, нарушающихъ коренныя условія общежитія: посягательствъ на жизнь, честь и имущество дру-

гого, на существующія государственныя учрежденія. Требованія эти оно выражаетъ въ уголовномъ законодательствѣ, охраняетъ наказаніями и осуществляетъ судомъ.

2) Оно требуетъ, чтобы граждане въ своей частной дѣятельности сообразовались съ извѣстными формами, безъ соблюденія которыхъ эти дѣйствія не будутъ признаны. Такъ оно опредѣляетъ всѣ формы гражданскаго оборота и отношеній.

3) Оно требуетъ отъ гражданъ извѣстныхъ дѣйствій, необходимыхъ для осуществленія разныхъ общественныхъ цѣлей—цѣлей судебныхъ, охраненія внѣшней безопасности и т. д. Вслѣдствіе этого, оно налагаетъ на гражданъ воинскую повинность, обязанность исправлять должность присяжнаго, разныя натуральныя повинности.

4) Оно требуетъ отъ гражданъ матеріальныхъ средствъ, необходимыхъ для содержанія его органовъ и осуществленія разныхъ мѣръ, принимаемыхъ правительствомъ для общаго блага — для поддержанія школъ, проведенія дорогъ, организаціи благотворительности, обезпеченія народнаго здравія и продовольствія и т. д.

Всѣми этими средствами государство пользуется для различныхъ цѣлей, которыя, *по своему различному характеру*, могутъ быть подведены подъ три понятія:

1. Понятіе *охраненія* пріобрѣтенныхъ правъ, существенныхъ условій общежитія — внѣшней и внутренне безопасности.

2. Понятіе *содѣйствія* дальнѣйшимъ успѣхамъ народной жизни посредствомъ внѣшняго улучшенія ея условій.

3. Понятіе *положительнаго* осуществленія разныхъ общественныхъ цѣлей или даже почина (иниціативы) въ дѣлѣ общественнаго прогресса.

Такимъ образомъ, сущность государственной организаціи состоитъ въ подчиненіи извѣстной народности одной верховной власти, облеченной правами законодательства, суда и управленія для осуществленія такихъ целей общежи-

тія, которыя не могутъ быть достигнуты частною предпріимчивостію, но нуждаются въ содѣйствіи принудительной власти.

Слѣдовательно, государственная дѣятельность обнимаетъ не всѣ интересы общежитія въ одинаковой степени. Внѣ порядка цѣлей, осуществляемыхъ принудительною властью, лежитъ цѣлая совокупность личныхъ и общественныхъ цѣлей, осуществляемыхъ частною предпріимчивостію. Назначеніе власти, а слѣдовательно и ея права, a priori, имѣютъ свои границы.

Этотъ фактъ порождаетъ два рода вопросовъ. Во первыхъ, признавая извѣстную категорію цѣлей достояніемъ частной и общественной предпріимчивости, т. е. *свободы*, мы неизбѣжно приходимъ къ вопросу о способѣ огражденія частной и общественной свободы, неприкосновенности личности отдѣльныхъ общественныхъ группъ въ ихъ отношеніяхъ къ государству. Это вопросъ права, вопросъ *юридическій*.

Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ довольно легко, потому что онъ не касается внутренняго содержанія каждой сферы, но имѣетъ въ виду обезпеченіе разъ проведенныхъ границъ. Юридическое сознаніе каждаго народа и философія права легко доходятъ до признанія такихъ принциповъ, что никто не можетъ быть лишенъ принадлежащаго ему права безъ законнаго повода, признаннаго достаточнымъ независимою судебною властію что частная собственность не можетъ быть отчуждена на общественную пользу безъ справедливаго и предварительнаго вознагражденія владѣльца и т. д.

Но задача науки становится гораздо сложнѣе, когда рѣчь идетъ объ опредѣленіи самаго *содержанія* каждой сферы, т. е. опредѣленіи того, что *должно* быть удѣломъ частной предпріимчивости, и что нуждается въ принудительной власти государства. Этотъ вопросъ до настоящаго времени раздѣляетъ политическихъ мыслителей и дѣяте-

лей на враждебные лагери. Въ первымъ двухъ главахъ мы представили результаты двухъ противоположныхъ воззрѣній. Теперь остановимся на ихъ *основаніяхъ.*

Прежде всего необходимо опредѣлить границы спора.

Выше было замѣчено, что различные виды государственной дѣятельности, въ томъ видѣ, какъ они существуютъ въ настоящее время и сложились исторически, могутъ быть подведены подъ три понятія: понятіе *охраненія* правъ личности и общества, косвеннаго *содѣйствія* дальнѣйшему развитію народной жизни и, наконецъ, *почина* и *положительнаго осуществленія* разныхъ задачъ преуспѣнія.

Два послѣднія понятія рѣзко отличаются отъ перваго. Понятіе охраненія сводится на поддержаніе statu quo, существующаго. Идеи содѣйствія и почина предполагаютъ дѣятельное участіе государственной власти въ общественномъ *прогрессѣ.*

Нельзя назвать ни одного публициста или практическаго дѣятеля (разумѣется, кромѣ тѣхъ, которые отрицаютъ необходимость самаго государства), который бы отрицалъ необходимость государственнаго охраненія частныхъ и общественныхъ правъ. Эти функціи до такой степени тѣсно связаны съ существованіемъ юридическаго порядка, даже просто съ физическимъ существованіемъ личности и самаго общества, что устраненіе государства даже изъ этой сферы повело бы общество къ первобытному порядку, къ временамъ частной мести, частныхъ войнъ, набѣговъ, отсутствія опредѣленныхъ правъ, къ насиліямъ всякаго рода.

Охраненіе государственной территоріи, частныхъ правъ, внѣшней и внутренней безопасности—есть тотъ minimum задачъ, который признается за государственною властію всѣми школами, не исключая крайнихъ индивидуалистовъ.

Споръ между *индивидуалистами* и *гувернаменталистами* вращается именно около двухъ послѣднихъ ка-

тегорій задачъ. Онъ можетъ быть формулированъ слѣдующимъ образомъ: *какую роль играетъ и должно играть государство въ дѣлѣ общественнаго прогресса*, т. е. въ дѣлѣ распространенія въ наибольшей массѣ людей наибольшей суммы нравственности, достоинства, знанія и благосостоянія?

Одинъ изъ замѣчательныхъ французскихъ публицистовъ, Дюпонъ-Вайтъ, въ своемъ трактатѣ объ отношеніи личности къ государству *), справедливо ставитъ споръ именно на эту почву.

«Дѣло идетъ, говоритъ онъ, о путяхъ прогресса.— Признавъ, что общества предназначены къ совершенствованію, люди спросили себя, въ чемъ состоитъ относительная доля участія государства и свободы въ осуществленіи этого закона?

«Справедливо ли утверждать, что все происходитъ здѣсь отъ недѣлимыхъ, отъ ихъ самопроизвольнаго и верховнаго дѣйствія? Цивилизація совершается ли въ сторонѣ и даже въ ущербъ общественной власти? Короче—прогрессъ не есть ли, такъ сказать, только уничтоженіе правительства?

«Для того, чтобы нація существовала и процвѣтала, говорилъ Сійесъ, нужны *двѣ вещи*—частные труды и публичныя учрежденія.

«Не нужно ли, случайно, только одной? Или, по крайней мѣрѣ, процвѣтаніе страны зависитъ ли исключительно отъ *частныхъ работъ*, отъ личныхъ усилій?»

Краснорѣчивымъ отвѣтомъ на это служатъ *повсемѣстныя государственныя мѣры* относительно охраненія народнаго здравія, заботы о народномъ продовольствіи, мѣры противъ бѣдности, попеченіе о народномъ образованіи, о путяхъ сообщенія, объ организаціи торговли и т. д. Всѣ эти стороны государственной дѣятельности све-

*) L'individu et l'etat.

дены къ общимъ научнымъ и философскимъ началамъ, которыя излагаются въ весьма практичной и положительной наукѣ, которую одни называютъ наукою управленія (Verwantungslehre — Штейнъ), другіе наукою о полиціи (Polizeiwissenschaft—Моль).

Какъ согласить этотъ живой фактъ съ философскимъ началомъ, гласящимъ, что только личная предпріимчивость есть источникъ прогресса, что прикосновеніе государственной власти мертвитъ всякое предпріятіе?

Нѣкоторые видные представители науки пришли къ такому соглашенію, т. е. признали годность государственнаго начала въ дѣлѣ общественнаго нрогресса, потому что согласить два начала значитъ признать относительную годность обоихъ.

IX.

Теорія соглашенія и ея послѣдствія.

Аренсъ въ своей философіи права *) формулируетъ свою теорію соглашенія слѣдующимъ образомъ.

Во первыхъ онъ отрицается отъ теоріи исключительнаго индивидуализма, «отъ теоріи, которая не видитъ ни въ человѣкѣ, ни въ обществѣ координированнаго плана дѣятельности, отвергаетъ по этому всякое вмѣшательство правительства въ національную жизнь». Конечно, свобода есть источникъ всякой жизни, и индивидуализмъ справедливо стремится оградить ее отъ правительственнаго вмѣшательства, нерѣдко переходящаго въ злоупотребленія. «Но насколько правительства прошедшаго времени, дурно направленныя и руководимыя эгоистическими, исключительными видами партіи, касты, династіи, приво-

*) Cours de droit naturel. 6-e изданіе, T. II, § 107, стр. 329 и слѣд.

дили общество къ вреднымъ результатамъ, на столько правительства, обязанныя искреннею практикою народнаго представительства вдохновляться истинными нуждами общества, могутъ содѣйствовать, посредствомъ хорошаго законодательства и мудрой администраціи, добру и благосостоянію».

Слѣдовательно, возраженія противъ принципа «вмѣшательства» направлены противъ дурныхъ правительствъ и ихъ злоупотребленій, но не противъ самаго принципа. Остается только дать этому принципу должную опредѣленность и показать его принципы.

Для этой цѣли Аренсъ дѣлаетъ различіе между *главною, непосредственною* цѣлью государства и его *косвенными* цѣлями.

Авторъ остается вѣренъ своему основному воззрѣнію, что государство есть учрежденіе юридическое, какъ онъ любитъ говорить—«организмъ права». Поэтому ближайшая его задача состоитъ въ установленіи и охраненіи юридическаго порядка, въ покровительствѣ лицамъ и вещамъ противъ всякаго насилія и въ разрѣшеніи столкновеній между частными лицами посредствомъ судебной власти.

Но право не есть само себѣ цѣль; оно только условіе общественнаго развитія — культуры. Здѣсь *конечная* цѣль права и, слѣдовательно, и «организма права», т. е. государства. Государство имѣетъ, слѣдовательно, свою конечную цѣль; должно-ли оно осуществлять ее одними юридическими нормами, одною охранительною дѣятельностію? Аренсъ отрицаетъ это; онъ признаетъ за государствомъ право и обязанность содѣйствовать возвышенію національнаго благосостоянія. Въ этомъ состоитъ его *косвенная*, хотя и конечная цѣль. Но въ чемъ должны состоять средства ея осуществленія?

Аренсъ говоритъ, что государство всегда должно имѣть въ виду, что производительная сила всякой культуры, всякаго прогресса таится въ частныхъ усиліяхъ, частной

предпріимчивости; что поэтому государство должно употреблять свою принудительную власть не въ качествѣ производительной, творческой силы народнаго благосостоянія, но для устраненія препятствій къ правильному развитію личныхъ силъ и притомъ такихъ препятствій, которыя въ данную минуту не могутъ быть устранены частною предпріимчивостю. «Дѣйствіе государства, говоритъ онъ, — не должно становиться на мѣстѣ причинъ благосостоянія... Государство не должно дѣлаться ни священникомъ, ни наставникомъ, ни артистомъ или ученымъ, ни земледѣльцемъ, ремесленникомъ или торговцемъ». Государство должно только поощрять и содѣйствовать развитію всѣхъ этихъ отраслей дѣятельности. Оно, по природѣ своей, есть *не причина, а условіе* прогресса культуры.

Вопросъ поставленъ ясно. Аренсъ признаетъ законными только два изъ трехъ приведенныхъ нами моментовъ государственной дѣятельности: моменты *охраненія* и *содѣйствія*. Моментъ почина и положительнаго осуществленія разныхъ общественныхъ цѣлей, т. е. тотъ моментъ, когда государственная дѣятельность становится творческою силою народнаго преуспѣнія и развитія, отвергается имъ категорически.

Но предъ нами опять неопровержимые факты. Государство, въ разныхъ мѣстахъ, вводитъ обязательное и даровое обученіе, а даровое, въ переводѣ на деньги, значитъ, что государство содержитъ школы на общественный счетъ. Можно бы признать это актомъ государственнаго «деспотизма»; но требованія подобной мѣры народнаго образованія раздаются громко въ самыхъ демократическихъ государствахъ Европы. Государство заводитъ желѣзныя дороги тамъ, гдѣ ихъ не было, предпринимаетъ осушеніе болотъ, пріобрѣтаетъ для національной торговли новые рынки и морскія станціи, колонизируетъ новыя земли и т. д.

Что это — *условія* или *причины* народнаго благосостоянія? И не превращается ли споръ объ условіяхъ и причинахъ въ споръ о словахъ, совершенно безполезный, когда рѣчь идетъ о важномъ и реальномъ дѣлѣ: о распространеніи наибольшей суммы благосостоянія, умственнаго и нравственнаго развитія въ наибольшей массѣ людей?

Возможно ли установить прочную границу между *ближайшими* и *косвенными* цѣлями государства? Почему охраненіе моего личнаго права *ближайшая* цѣль, а пріобрѣтеніе хорошей морской станціи или надежнаго союзника — *косвенная*?

На болѣе реальной почвѣ, т. е. на почвѣ фактовъ, наблюденія и опыта, стоитъ теорія *Милля.* Въ своихъ «Началахъ политической экономіи» онъ говоритъ о вліяніи правительства, конечно только въ примѣненіи къ одной сферѣ народной жизни — къ сферѣ экономической, но и при этомъ случаѣ, какъ и всегда, онъ установляетъ общіе принципы вопроса.

Оставаясь на почвѣ фактовъ, Милль не совсѣмъ вѣритъ въ возможность проведенія безусловныхъ, «раціональныхъ» границъ между дѣятельностью частныхъ лицъ и вліяніемъ государства. «Обозначеніе надлежащихъ границъ обязанностей и дѣятельности правительствъ, говоритъ онъ *), — одинъ изъ самыхъ спорныхъ вопросовъ политической науки и государственной практики въ нашу эпоху». Затѣмъ онъ указываетъ на различіе двухъ направленій, изъ которыхъ одно постоянно влечется расширять сферу правительства дальше надлежащихъ предѣловъ, а другое расположено ограничить сферу правительственной дѣятеальности самыми тѣсными границами.

Можно бы подумать, что вслѣдъ за этимъ указаніемъ начнется исканіе раціональныхъ основаній той и другой

---

*) Начала политической экономіи. Кн. V, въ началѣ.

школы, метафизика прямыхъ и косвенныхъ задачъ, причинъ и условій. Но Милль, съ истинно научнымъ спокойствіемъ, продолжаетъ:

«*По различію въ историческомъ развитіи разныхъ націй*,—различію, о которомъ нѣтъ надобности распространяться здѣсь,—первая крайность, преувеличеніе правительственной сферы, особенно господствуетъ и въ теоріи и въ практикѣ у континентальныхъ націй, а въ Англіи до сихъ поръ преобладало противуположное направленіе». Затѣмъ идетъ обѣщаніе сдѣлать попытку опредѣлить общіе принципы этого вопроса, *насколько онъ зависитъ отъ принциповъ*.

Но прежде всего, говоритъ авторъ, необходимо посмотрѣть, какія обязанности необходимо принадлежатъ правительству, т. е. тѣсно связаны съ его идеей и исполняются всѣми правительствами безъ всякаго противорѣчія или по общей привычкѣ. Другими словами, прежде чѣмъ начинать споръ, нужно выдѣлить изъ общей матеріи вопроса безспорную ея долю, чтобы затѣмъ обратить все свои вниманіе на спорную.

Милль отличаетъ *необходимыя* функціи правительства отъ функцій, которымъ онъ даетъ назначеніе *произвольныхъ*. Терминомъ *произвольный*, по его собственнымъ словамъ, онъ не хочетъ выразить ту мысль, что эти функціи могутъ быть предметомъ равнодушія или произвольнаго выбора; онъ хочетъ только сказать, что «надобность исполнять такія обязанности *не простирается до необходимости* и остается предметомъ, о которомъ существуютъ или могутъ существовать разныя мнѣнія».

Опредѣляя объемъ *необходимыхъ* функцій государства, авторъ обращаетъ вниманіе на очень распространенное мнѣніе, будто функціи эти ограничиваются охраненіемъ отъ насилія и обмана. Но факты показываютъ, что область необходимыхъ функцій государства не можетъ быть введена въ тѣ очень опредѣленныя границы, которыми «ча-

сто думаютъ обнять ихъ въ поверхностно публичной полемикѣ». Притомъ многочисленный разрядъ этихъ функцій вовсе не вытекаетъ изъ идеи охраненія противъ насилія и обмана; правительства, по необходимости, дѣйствуютъ и тамъ гдѣ нѣтъ ни того, ни другого.

Сама область гражданскаго законодательства и процесса слагается изъ нормъ, вытекающихъ изъ совершенно другихъ понятій. Неисполненіе договора въ большинствѣ случаевъ не можетъ быть подведено подъ понятія насилія или обмана, а между тѣмъ правительство обязано принуждать къ ихъ исполненію, потому что иначе прекратилась бы самая возможность гражданскихъ сдѣлокъ. Далѣе, правительства не только охраняютъ совершенные договоры, но даже опредѣляютъ, къ исполненію какихъ договоровъ можно принуждать людей. Есть такія обѣщанія, которыми не должны имѣть право связывать себя люди,—*того требуетъ общее благо.* Договоръ, по которому человѣкъ продалъ бы себя другому въ невольники, былъ бы объявленъ недѣйствительнымъ въ судилищахъ Англіи и почти всѣхъ европейскихъ земель. Законъ не только охраняетъ права, но, такъ сказать, создаетъ ихъ, опредѣляя ихъ юридическое существо. Право собственности, право наслѣдованія, *какъ юридическіе институты.* суть произведенія государственнаго законодательства. Опредѣляя юридическое существо разныхъ правъ, государство «вмѣшивается» въ общественную жизнь не только для ихъ охраненія, но и для разрѣшенія споровъ (возникающихъ безъ всякой недобросовѣстности) о принадлежности этихъ правъ тому или другому лицу. Таково назначеніе гражданскихъ судилищъ. Но мало того, что государство беретъ на себя рѣшеніе споровъ, оно заранѣе принимаетъ предосторожности чтобы *не возникало споровъ.* Законъ предписываетъ для многихъ родовъ договора форму выраженій, чтобы не возникло споровъ или недоразумѣній въ ихъ смыслѣ. Государство хранитъ под-

линныя доказательства фактовъ, изъ которыхъ возникаютъ юридическія послѣдствія; для этого оно ведетъ реэстры этимъ фактамъ — списки рождающихся и умирающихъ, вступающихъ въ бракъ, завѣщаній, контрактовъ и судебныхъ дѣйствій. Оно же беретъ на себя попеченіе объ интересахъ такихъ лицъ, которыя не могутъ быть признаны дѣеспособными: о дѣтяхъ, помѣшанныхъ, слабоумныхъ. Законъ ввѣряетъ, конечно, попеченіе о такихъ лицахъ не своимъ чиновникамъ, а частнымъ лицамъ (напримѣръ родственникамъ), но послѣднія дѣйствуютъ подъ строгимъ контролемъ закона.

Всѣ эти примѣры подходятъ подъ общее понятіе *юридическихъ* цѣлей, но изъ самаго перечисленія ихъ видно, что даже юридическая дѣятельность государства не исчерпывается идеею охраненія, особенно въ томъ узкомъ смыслѣ, какой ей часто даютъ.

Но затѣмъ Милль указываетъ на множество случаевъ, въ которыхъ правительство съ общаго одобренія принимаетъ на себя исполненіе обязанностей, которымъ нельзя найти другаго основанія, кромѣ всеобщаго удобства. Возьмемъ, напримѣръ, обязанность и *монополію* правительствъ чеканить монету. Она присвоена правительствами ни больше ни меньше какъ для того, чтобы избавить каждаго отъ хлопотъ провѣрять вѣсъ и пробу монеты. Другой примѣръ: установленіе нормальныхъ вѣсовъ и мѣръ. Далѣе слѣдуютъ устройство и улучшеніе пристаней, постройки маяковъ, топографическія и гидрографическія работы, устройство плотинъ для сдержанія морскихъ и рѣчныхъ наводненій и т. д.

Этотъ реэстръ Милль заключаетъ слѣдующими замѣчательными словами.

«Число такихъ примѣровъ можно бы увеличить до безконечности, не приводя ни одного сомнительнаго случая. Но довольно и приведенныхъ, чтобы показать, что безспорныя обязанности правительства обнимаютъ такое об-

ширное поле, *котораго нельзя обвести межою никакого стѣсняющаго опредѣленія*, и что едва ли можно найти для нихъ какое-нибудь общее основаніе, кромѣ многообъясняющаго основанія, которое есть *общая выгода;* наконецъ, что нельзя назначить границъ правительственному вмѣшательству никакимъ *общимъ* правиломъ, кромѣ простаго и *неопредѣленнаго* правила, что вмѣшательство это должно быть допускаемо лишь тогда, когда польза отъ него очевидна».

Таковъ принципъ, съ точки зрѣнія котораго должно разсуждать о второй группѣ функцій, которыя Милль назвалъ произвольными или, вѣрнѣе, спорными. Этому принципу недостаетъ существеннаго признака всякаго правила—опредѣленности и общности. При такомъ свойствѣ принципа, опредѣленіе объема спорныхъ функцій государства не можетъ имѣть въ виду какого-либо всеобъемлющаго правила. Изслѣдователь долженъ обратиться къ частному анализу каждаго отдѣльнаго случая, каждой отдѣльной задачи и опредѣлить на сколько она требуетъ, вообще или при извѣстныхъ обстоятельствахъ, правительственнаго вмѣшательства, насколько послѣднее выгодно или вредно.

Такъ поступаетъ и Милль. Въ отдѣлѣ своей книги, посвященномъ спорнымъ функціямъ государства *), онъ подвергаетъ этому частному анализу отдѣльные вопросы экономической жизни. Такъ онъ разсматриваетъ вопросъ о покровительствѣ національной промышленности, объ опредѣленіи законнаго роста (ограниченіи процентовъ), вопросъ объ искусственномъ пониженіи цѣнъ, о монополіяхъ, о мѣрахъ противъ стачекъ рабочихъ, о предварительной цензурѣ.

Оцѣнка правительственной дѣятельности приводитъ его къ справедливому убѣжденію, что примѣненіе правитель-

---

*) Книга V, гл. X и слѣд.

ственнаго вмѣшательства къ этимъ вопросамъ экономической жизни обыкновенно вредно, и что, слѣдовательно, къ нимъ примѣняется принципъ противоположный, принципъ laissez-faire, гласящій, что *каждый — лучшій судья въ своемъ дѣлѣ.*

Но безусловно ли даже это скромное положеніе? Во-первыхъ, Милль насчитываетъ не менѣе пяти крупныхъ случаевъ, когда принципъ laissez-faire непримѣнимъ къ области экономическихъ отношеній и долженъ быть замѣненъ правительственною дѣятельностію.

Во-вторыхъ, понятіе правительственнаго вмѣшательства вообще, по справедливому замѣчанію Милля, есть понятіе въ высшей степени сложное. Формы его настолько разнообразны, что иногда въ одномъ и томъ же вопросѣ сильное правительственное вмѣшательство можетъ быть согласовано съ широкимъ развитіемъ частной предпріимчивости и личной свободы.

Во-первыхъ, правительство, принимая на себя извѣстный кругъ задачъ, можетъ запрещать всѣмъ дѣлать то или другое, или дѣлать безъ его дозволенія; оно можетъ также предписывать людямъ дѣлать то или другое или не дѣлать извѣстнымъ способомъ то, что имъ предоставлено. Милль называетъ это вмѣшательство *повелительнымъ* и замѣчаетъ, что область его должна быть ограниченнѣе другихъ, потому что, въ этомъ случаѣ, строже чѣмъ когда-нибудь должно взвѣсить его выгоду или возможный вредъ.

Но есть другое вмѣшательство, *не повелительное*, когда правительство, оставляя частнымъ лицамъ идти къ извѣстной общеполезной цѣли частными ихъ силами, не вступаясь въ ихъ дѣйствія, *но не ввѣряя дѣло исключительно ихъ заботѣ*, оно, рядомъ съ частными предпріятіями, устраиваетъ свои. Такъ учреждать школы отъ правительства — одно дѣло; а требовать чтобъ никто не становился преподавателемъ безъ разрѣшенія правитель-

ства—другое дѣло. Національный банкъ или правительственная фабрика могутъ существовать, безъ всякой монополіи, рядомъ съ частными банками и фабриками. Правительственные госпитали могутъ существовать безъ всякаго стѣсненія частной медицинской или хирургической практики. Этого рода вмѣшательство допускаетъ возможность болѣе широкаго примѣненія.

Въ результатѣ знаменитый экономистъ, какъ легко видѣть, уклоняется отъ непреклонныхъ логическихъ формулъ. Онъ самъ заявляетъ часто, очень часто, что занимающій его вопросъ не поддается всеобщему рѣшенію.

Между тѣмъ многолѣтняя ученая дѣятельность Милля достаточно ясно опредѣлила индивидуалистическое его направленіе, его постоянное предпочтеніе частной предпріимчивости и личной свободы во всѣхъ дѣлахъ, гдѣ только это возможно и полезно.

Чѣмъ же объясняется его уступчивость принципу государственнаго вмѣшательства?

Это объясняется, во-первыхъ, общимъ характеромъ философіи Милля—принципомъ блага, пользы, проникающимъ всѣ его трактаты. Практическій принципъ пользы всегда побуждаетъ его стать на сторону государственнаго вмѣшательства, если выгода послѣдняго очевидна. Должна ли страна отказаться отъ извѣстнаго выгоднаго условія ея развитія только потому, что условіе это въ данную минуту не можетъ быть осуществлено предпріимчивостію и требуетъ правительственнаго дѣйствія? Вотъ вопросъ, который никогда не упускаетъ изъ виду знаменитый мыслитель.

Во-вторыхъ, Милль, кромѣ раціональныхъ основаній, даетъ большое значеніе фактамъ, опыту и наблюденію, а опытное направленіе всегда приводитъ къ компромиссамъ, сочетанію принциповъ самыхъ противоположныхъ, подобно тому, какъ опытное направленіе англійской политической жизни привело къ сочетанію и совмѣстной

дѣятельности разнообразныхъ элементовъ въ англійской конституціи.

Но кромѣ этихъ, вполнѣ законныхъ основаній, самъ авторъ выставляетъ еще одно, необыкновенно важное. Онъ выдаетъ намъ секретъ къ уразумѣнію его отвращенія къ безусловнымъ формуламъ, къ безпощаднымъ рубрикамъ, къ раціональному размежеванію.

Вотъ что мы читаемъ на послѣдней страницѣ его «началъ».

«Необходимо прибавить, что въ дѣйствительности правительственное вмѣшательство не всегда можетъ останавливаться на границѣ дѣлъ, по самой своей сущности требующихъ его. *Бываютъ такія времена* и *такія положенія націи*, что почти всякому дѣлу, дѣйствительно важному для общей пользы, полезно и необходимо бываетъ исполняться правительствомъ, потому что частные люди хотя и могутъ, но не хотятъ исполнять это дѣло. *Есть такія времена и мѣста*, что не будетъ ни дорогъ, ни доковъ, ни каналовъ, ни пристаней, ни работъ для орошенія, ни больницъ, ни первоначальныхъ, ни высшихъ училищъ, ни типографій, если не устроитъ ихъ правительство».

Когда мы говоримъ, что кругъ положительнаго правительственнаго дѣйствія не можетъ быть обнесенъ постоянною и незыблемою границею, потому, что *бываютъ такія времена*, *такія мѣста и націи*, когда кругъ этотъ расширяется, и *другія*, когда онъ съуживается, мы ставимъ разрѣшеніе этого вопроса въ зависимость отъ историческихъ условій. Но историческія условія не даютъ основаній для всеобщихъ рѣшеній, рѣзкихъ формулъ; они требуютъ внимательнаго изслѣдованія каждаго вопроса, хотя бы общаго, не иначе какъ въ отношеніи къ каждому явленію, каждому факту, изъ которыхъ слагается историческая жизнь народа.

Таковы различныя послѣдствія двухъ теорій «соглаше-

нія», изъ которыхъ одна, теорія Аренса, стоитъ на почвѣ логическаго разграниченія цѣлей и во имя раціональныхъ основаній приходитъ къ отрицанію нѣкоторыхъ насущныхъ требованій жизни, а другая, теорія Милля, оставаясь на почвѣ фактовъ и опыта, отказывается отъ непреклонныхъ формулъ и ограничивается общимъ требованіемъ, чтобы историческій прогрессъ привелъ къ большему развитію частной свободной предпріимчивости.

X.

Возвращеніе къ исторіи.

Когда публицистъ утверждаетъ, что извѣстный вопросъ долженъ быть разрѣшенъ на почвѣ *историческихъ условій*, онъ всегда рискуетъ встрѣтиться съ сильными возраженіями, или, что еще хуже, съ нѣкоторымъ равнодушіемъ, даже презрѣніемъ. Практическія потребности жизни часто требуютъ *догматическаго*, т. е. прямаго и безусловнаго рѣшенія вопроса: что дѣлать въ данную минуту и на данномъ мѣстѣ, дѣлать сейчасъ же, непосредственно? Раціональная теорія, считающая себя въ обладаніи всеобщими и точно опредѣленными формулами и предлагающая ихъ обществу, встрѣтитъ въ этомъ обществѣ гораздо больше сочувствія, чѣмъ теорія историческая. Послѣдняя можетъ быть обвинена въ томъ, что она, вмѣсто общихъ формулъ, рекомендуетъ массу частныхъ, дробныхъ и фактическихъ изысканій. Но самое главное обвиненіе, которое часто приходится слышать въ наши дни, состоитъ въ томъ, что исторія обращаетъ главное вниманіе на факты *прошедшей* жизни, условія которой непримѣнимы въ «настоящее» время.

Другими словами, капитальное обвиненіе противъ исторіи (кромѣ отсутствія общей теоріи) состоитъ въ томъ,

что самое понятіе «историческихъ условій» примѣнимо единственно къ временамъ *прошедшимъ* и ни въ чемъ не можетъ «связывать современнаго человѣка». Факты современной жизни, хотя вышли изъ условій историческихъ, но могутъ и должны быть регулированы согласно общимъ требованіямъ разума, по началамъ синтетическимъ.

Защитники исторіи обыкновенно очень неловко брались за опроверженіе подобнаго воззрѣнія. Они считали своею обязанностію напоминать «современнымъ людямъ», что опытъ *прошедшихъ* поколѣній имѣетъ нѣкоторое право на вниманіе настоящаго времени, что исторія прошедшихъ заблужденій предохранитъ наше время отъ многихъ ошибокъ, равно какъ славныя дѣла предковъ вдохновятъ ихъ потомковъ. Коротко, — историческія данныя суть полезныя указанія для нашего времени, которыя могутъ быть приняты къ «свѣдѣнію». Но объ «исполненіи» конечно не могло быть рѣчи. Болѣе смѣлые и основательные защитники рѣшались еще на одинъ шагъ. Они утверждали, что начала прошедшаго времени суть незыблемая основа современныхъ явленій, мѣрило практичности и годности всѣхъ реформъ и что связь настоящаго съ законами прошедшаго не можетъ быть порвана безнаказанно. Слѣдовали примѣры процвѣтанія Англіи, развивавшейся исторически, и бѣдствій Франціи, разрушившей свое прошедшее.

И въ томъ и въ другомъ случаѣ рѣчь шла о *защитѣ* прошедшаго отъ грозныхъ и критическихъ требованій настоящаго. Но, разумѣется, защита рѣдко достигала цѣли потому что учрежденія прошлаго никогда не могли остаться формою послѣдующей общественной жизни: «н вливаютъ вина новаго въ мѣха старые».

Пока вопросъ будетъ поставленъ такимъ образомъ пока въ понятіи большинства образованнаго общества онъ будетъ представляться въ формѣ судебнаго *процесса* между «прошедшимъ» и «настоящимъ»,—дѣло историческаго *метода*, разумѣется, не будетъ выиграно.

Наука должна пока оставить въ сторонѣ вопросъ о значеніи историческихъ примѣровъ, о неразрывной связи прошедшаго съ настоящимъ. Это сравнительно частные вопросы, разрѣшеніе которыхъ зависитъ отъ разрѣшенія болѣе общаго вопроса, который можетъ быть формулированъ слѣдующимъ образомъ:

Насколько движеніе самой современной жизни подчиняется общимъ законамъ исторіи? Насколько, слѣдовательно, самая современная жизнь должна быть изслѣдуема съ исторической точки зрѣнія, т. е., съ точки зрѣнія національныхъ особенностей, условій страны и т. д.?

Только въ такой формѣ вопросъ пріобрѣтаетъ научное значеніе, т. е. перестаетъ быть вопросомъ партіи, направленія, односторонняго интереса.

Въ этой формѣ мы и попытаемся разрѣшить его.

Прежде всего мы должны составить себѣ опредѣленное понятіе объ идеѣ *историческаго развитія* вообще.

Идея эта слагается изъ двухъ понятій одинаково важныхъ и существенныхъ: 1-е) понятія *зависимости* всѣхъ данныхъ явленій общественной жизни отъ физическихъ и духовныхъ условій народности и внѣшнихъ условій страны и 2-е) понятія *движенія*, т. е. безпрерывнаго измѣненія формъ и соотношенія всѣхъ естественныхъ силъ, дѣйствующихъ въ національной исторіи.

Раціонализмъ поставляетъ строй общественной жизни внѣ зависимости отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ условій, но связываетъ его съ безусловными и непреложными требованіями разума, осуществляемыми свободною волею. Отсюда его стремленіе къ безусловнымъ формуламъ, къ *абсолютному* вообще. Но если абсолютное сдѣлается основаніемъ общественнаго порядка, то порядокъ этотъ самъ, очевидно, получитъ характеръ безусловный, т. е. *непреложный и неизмѣнный*. Отсюда стремленія раціонализма къ установленію идеальнаго statu quo иде-

альнаго общества, строй котораго, какъ все идеальное и абсолютное, не будетъ уже видоизмѣняться.

Историческое воззрѣніе, признавая вліяніе условій мѣста и времени, ищетъ истинъ не безусловныхъ, а *относительныхъ*, о которыхъ съ такою любовью говорилъ Бэконъ, въ своемъ «Новомъ Органонѣ». Признавая относительность истины, т. е. годность ея только въ условіяхъ пространства и времени, онъ признаетъ возможность и необходимость видоизмѣненія извѣстнаго начала при другихъ условіяхъ.

Сущность историческаго воззрѣнія можетъ быть выражена въ двухъ словахъ — *отрицаніе абсолютнаго, признаніе прогресса.*

Когда Прудонъ, въ своей превосходной теоріи прогресса, говорилъ, что вся сущность его критической работы опредѣляется этими двумя положеніями — отрицаніемъ абсолютнаго и признаніемъ прогресса, онъ тѣмъ самымъ становился на почву *критики исторической.* Всякое истинно-историческое воззрѣніе, отрицающее безусловное и принимающее принципъ прогресса въ существѣ своемъ — есть воззрѣніе критическое.

Оно не признаетъ ни «идеальнаго» общественнаго порядка, ни безусловныхъ началъ, оно видитъ въ обществѣ извѣстный процессъ развитія.

Оно не приковываетъ своего вниманія (какъ это часто утверждаютъ его противники) исключительно къ фактамъ прошедшаго, не утверждаетъ вмѣстѣ съ реакціонерами, что общество *достигло* уже наилучшей своей формы, что всякое движеніе впередъ будетъ разрушеніемъ всего «сдѣланнаго нашими предками».

Оно не пойдетъ вслѣдъ за утопіею, за стремленіемъ водворить идеальный порядокъ на землѣ, порядокъ, не имѣющій никакихъ основаній во внѣшнихъ условіяхъ, свободный отъ вліяній мѣста и времени.

Историческое воззрѣніе утверждаетъ, что общество

что общество находится въ состояніи непрекращающагося развитія. Если историческій методъ обращается къ *фактамъ* прошедшаго, то не съ цѣлію проповѣдывать возвращеніе къ отжившему порядку, а для лучшей оцѣнки условій *современнаго* развитія, которыя несомнѣнно суть результатъ предъидущей культуры народа. Для *этой* цѣли ему необходимо выяснить связь прошедшаго съ настоящимъ; на основаніи этихъ же данныхъ, мыслитель, усвоившій себѣ историческое воззрѣніе, будетъ заключать и *о будущемъ* страны.

Теперь понятно будетъ, какъ на основаніи историческихъ воззрѣній и при помощи историческаго метода должны быть разрѣшаемы всѣ вопросы общественной жизни вообще и въ частности занимающій насъ вопросъ о взаимномъ отношеніи государственной дѣятельности и частной предпріимчивости.

Что такое современность, современный порядокъ вещей, съ исторической точки зрѣнія? Это не есть порядокъ, поставленный внѣ вліянія общихъ историческихъ условій, внѣ общихъ законовъ движенія, внѣ прошедшаго и будущаго, порядокъ, къ которому могутъ быть примѣнены безусловныя требованія, раціональныя формулы.

Современность, *наше время*, есть одинъ изъ *моментовъ* общаго развитія, исторіи народа; слѣдовательно, совокупность такихъ явленій—такой порядокъ, который можетъ быть изслѣдованъ и оцѣненъ только съ точки зрѣнія *его* условій, *его* мѣста и времени.

Задача науки, вооруженной историческимъ методомъ, заключается именно въ опредѣленіи того, *какой моментъ* наше время, по своему характеру и условіямъ, составляетъ въ общемъ ходѣ развитія народа?

Такимъ образомъ, задача и методъ положительной науки сходятся съ требованіями *практики*, которыя до настоящаго времени разсматривались какъ нѣчто совершенно отличное отъ «началъ теоріи». Когда наука окон-

чательно усвоитъ себѣ этотъ методъ, тогда потеряетъ свою силу ходячій афоризмъ, что «практика — одно, а теорія — другое». Тогда наука сдѣлается философіею и руководительницею практики и будетъ имѣть на это право.

XI.

Историческое рѣшеніе задачи.

Всякій современный порядокъ, сказали мы, есть одинъ изъ моментовъ народнаго развитія; характеръ и направленіе этого момента зависитъ отъ общихъ условій народнаго развитія, и, кромѣ того, отъ особенной *комбинаціи* этихъ общихъ условій въ каждый данный моментъ исторіи, опредѣляющихъ его отличительныя свойства.

Каждая мѣра, опредѣляющая границы и формы частной и государственной дѣятельности, должна быть согласована и съ тѣмъ и съ другимъ обстоятельствомъ. Такъ попытка Петра Великаго ввести въ русское гражданское законодательство систему единонаслѣдія не удалась, потому что законъ этотъ шелъ вразрѣзъ съ народными воззрѣніями на семейныя отношенія и наслѣдственное право; не удалась и его попытка завести въ городахъ «гильдіи и цумты». Номинально они существовали и существуютъ, но какъ административно-финансовыя рубрики, не имѣющія жизни, подобной той, какую имѣли корпораціи западной Европы. Тщетно Екатерина II стремилась призвать нѣкоторыя сословныя корпораціи къ самоуправленію. Общество, построенное вообще на началахъ частнаго и государственнаго крѣпостнаго права, не способно къ самоуправленію. Если же права самоуправленія являются привиллегіей извѣстныхъ корпорацій, то они дѣлаются средствомъ угнетенія непривилегированныхъ классовъ и правительство, обыкновенно, бы-

ваетъ принуждено противопоставить привиллегированнымъ классамъ силу единоличной администраціи. Въ такомъ положеніи находилось русское общество при Екатеринѣ II. Конечно Екатерину II, съ общей теоретической точки зрѣнія, нельзя осуждать за то, что она попыталась внести начала самоуправленія въ сословныя корпораціи; заслуга ея велика уже потому, что эта идея осталась въ нашемъ законодательствѣ, чтобы осуществиться, до извѣстной степени, въ наше время. Но историческая критика справедливо могла замѣтить законодательству XVIII ст., что «вольности» и самоуправленія не шли къ обществу, построенному на началахъ государственнаго и частнаго крѣпостнаго права. Общество, переживавшее пугачевщину и раздѣлявшееся на привиллегированныхъ и крѣпостныхъ, нуждалось въ системѣ сильной и единоличной администраціи, въ системѣ генералъ-губернаторствъ и губернаторствъ, что въ дѣйствительности и случилось. Если реформы, имѣвшія цѣлью самоуправленіе, и должны были начаться въ тѣ времена, то, естественно, въ основаніе ихъ должна была лечь предварительная отмѣна крѣпостнаго права. Такъ какъ правительство въ тѣ времена не считало возможнымъ приступить къ такой мѣрѣ, оно естественно должно было ограничиться только преобразованіемъ своихъ собственныхъ органовъ управленія, что можно было сдѣлать не касаясь существенныхъ основъ народнаго быта. Такъ въ дѣйствительности и случилось. Реформы какъ Екатерины II, такъ и ея преемниковъ вращаются главнымъ образомъ въ сферѣ административной, въ сферѣ правительственныхъ органовъ. Мы постоянно встрѣчаемся то съ учрежденіемъ губерній, то съ реформою сената, то съ введеніемъ министерствъ, учрежденіемъ государственнаго совѣта, комитета министровъ, наказомъ губернаторамъ и т. д. Только съ отмѣною крѣпостнаго права сдѣлались возможны общественныя реформы.

Съ этой же точки зрѣнія долженъ быть обсуждаемъ и занимающій насъ вопросъ о распредѣленіи общественныхъ задачъ между частною предпріимчивостію и государственною дѣятельностію. Наука не можетъ въ этомъ отношеніи руководствоваться никакими общими началами, о которыхъ любитъ говорить раціоналистическая философія права. Она не можетъ принять даже такихъ общихъ положеній, что «вообще желательно, чтобы, съ развитіемъ общества, сфера частной предпріимчивости увеличивалась, а область правительственная уменьшалась».

Съ научной точки зрѣнія нельзя *желательность* извѣстнаго положенія дѣлать признакомъ его практической годности. Наука можетъ только констатировать фактъ, что въ извѣстныхъ обществахъ, преимущественно англо-саксонскаго племени, частная предпріимчивость дѣлаетъ чрезвычайно много и въ значительной степени замѣняетъ собою правительственную. Но въ тоже время оно можетъ указать немало странъ, гдѣ правительственное вмѣшательство возводило страну на высокую степень благосостоянія. Такова, напримѣръ, дѣятельность Кольбера во Франціи, о значеніи которой, конечно, нельзя судить по однимъ отзывамъ экономистовъ англійской школы, но необходимо принять въ разсчетъ и болѣе безпристрастные отзывы, каковъ, напримѣръ, отзывъ Луи Блана, въ его исторіи французской революціи.

Нельзя даже сказать, какъ это постоянно говорится въ наше время, что область частной дѣятельности постоянно расширяется насчетъ правительственной, по мѣрѣ общественнаго развитія, по мѣрѣ водворенія въ немъ принципа свободы.

Здѣсь, очевидно, происходитъ нѣкоторое смѣшеніе понятій. Прогрессъ, о которомъ идетъ рѣчь, состоитъ не въ уменьшеніи круга правительственныхъ дѣйствій, а въ измѣненіи его формы. Та форма правительственнаго вмѣшательства, которую Милль называетъ вмѣшательствомъ

повелительнымъ, очевидно, исчезаетъ. Рѣже и рѣже становятся правительственныя монополіи, воспрещенія дѣлать что-либо безъ дозволенія государства или предписаніе производить что-нибудь не иначе какъ по образцамъ, предписаннымъ государствомъ. Но публицистъ, заключившій изъ этого факта, что принципъ государственнаго вмѣшательства исчезаетъ изъ политической практики и сфера государственной дѣятельности сокращается, былъ бы похожъ на человѣка, который бы началъ доказывать, что воспитаніе дѣтей исчезаетъ, на томъ основаніи, что прежнія суровыя дисциплинарныя средства выходятъ изъ употребленія. Правительство, имѣющее дѣло съ грубымъ, неразвитымъ обществомъ, конечно, проявляетъ свою дѣятельность иначе, чѣмъ когда оно дѣйствуетъ среди граждански и политически развитой массы.

Дѣятельность государства все болѣе и болѣе принимаетъ форму, которую Милль называетъ *неповелительною*, по той причинѣ, что она болѣе согласна съ требованіями личной и общественной свободы *). Но этотъ экономистъ, давшій намъ нѣсколько примѣровъ подобной формы, не опредѣлилъ достаточно ея существа. Мы должны сдѣлать это для того, чтобы показать, что государство, видоизмѣнивъ форму своей дѣятельности, удержало однако всѣ три ея момента (охраненія, содѣйствія и почина), о которыхъ достаточно сказано выше.

Государство продолжаетъ *охранять* личныя права, общественную безопасность, хотя уничтожило суровыя формы судебной процедуры, не стѣсняетъ въ прежней степени свободы передвиженія, допускаетъ сходки, не употребляетъ безпощадныхъ полицейскихъ мѣръ и т. д.

*) Должно замѣтить, что неповелительное вмѣшательство не теряетъ общаго признака государственной дѣятельности—*принудительности*. Дѣло въ томъ, что и въ этомъ случаѣ государство, для осуществленія своихъ задачъ, пользуется общественными средствами, собираемыми въ формѣ обязательныхъ налоговъ.

Оно *содѣйствуетъ* развитію промышленности, полезныхъ искуствъ, хотя не предписываетъ болѣе нормальныхъ образцовъ для разныхъ издѣлій, постепенно отказывается отъ системы запретительныхъ и покровительственныхъ тарифовъ и т. д.

Оно *беретъ на себя учрежденіе* разныхъ полезныхъ установленій для народнаго образованія, благотворительности, кредита и т. д., хотя допускаетъ возможность и частныхъ предпріятій подобнаго рода.

Ко всему этому необходимо прибавить еще одну важную форму государственной дѣятельности, получившую необыкновенное развитіе именно въ наше время. Это форма *надзора* за всѣми явленіями общественной жизни. Государство требуетъ, чтобы ему были *извѣстны* всѣ сколько-нибудь важныя предпріятія и явленія общественной жизни, съ тѣмъ, чтобы оно могло принять нужныя мѣры, когда эти предпріятія или явленія станутъ грозить общественному спокойствію или частнымъ интересамъ.

Причина, почему именно въ наше время подобная форма государственной дѣятельности получила такое развитіе, заключается именно въ большемъ развитіи частной и общественной свободы. Когда ни одно предпріятіе не могло учредиться безъ предварительнаго правительственнаго разрѣшенія, когда каждый митингъ могъ быть воспрещенъ и члены его подвергнуты наказанію, очевидно, правительство могло дѣйствовать одними воспрещеніями и дозволеніями. Но съ развитіемъ свободы, правительство должно было сократить свое право разрѣшать и воспрещать и ограничиться требованіями «поставленія въ извѣстность», съ тѣмъ, чтобы, въ случаѣ нужды, принять свои мѣры.

Всѣ эти формы государственной дѣятельности обнимаютъ въ настоящее время гораздо значительнѣйшее число задачъ, чѣмъ въ прежнее время, такъ что внѣшній

объемъ государственной дѣятельности (а не только ея внутренніе моменты) не только не сократился, но увеличился.

Иначе и быть не могло даже a priori.

Развитіе общества (кромѣ измѣненія его формы и совершенствованія содержанія) означаетъ, что интересы его усложнились, отношенія уразнообразились, условія осуществленія первыхъ и опредѣленія послѣднихъ затруднились. Дикое общество, съ своими элементарными потребностями и немногосложными отношеніями, можетъ довольствоваться патріархальнымъ управленіемъ съ его немногосложными же органами и первобытными пріемами. Это общество не найдетъ противнымъ интересамъ страны, если его правительство не озаботится даже правильною организаціею суда и будетъ довольствоваться частною местью, самосудомъ.

Но общества развитыя потребуютъ отъ правительства всесторонняго обезпеченія условій общежитія и дальнѣйшаго прогресса. Конечно, съ усложненіемъ человѣческихъ интересовъ увеличивается и область частной предпріимчивости; но это нисколько не означаетъ, что эта сфера расширилась насчетъ правительственной дѣятельности. Не должно забывать, во-первыхъ, что государство, отстраняясь во многихъ случаяхъ отъ положительной дѣятельности, сохраняетъ, однако, право контроля, содѣйствія, обязанность охраненія и т. д. Затѣмъ, трудно даже перечислить количество новыхъ случаевъ, въ которыхъ дѣйствіе государства проявляется положительнымъ образомъ. Такъ что въ результатѣ, частная предпріимчивость и государственное вмѣшательство росли, расширялись въ объемѣ, параллельно, взаимно пополняя другъ друга.

Лучшимъ образцомъ въ этомъ случаѣ можетъ служить *Англія*, страна, гдѣ не только *юридически* данъ широкій просторъ частной предпріимчивисти, но гдѣ эта предпріимчивость оказывалась способною дѣйствовать и производить великіе результаты.

Но еслибы кто-нибудь былъ призванъ въ *данный моментъ*, т. е. въ настоящее время, провести точную и незыблемую границу между частною предпріимчивостію и правительственною дѣятельностію въ этой странѣ, — онъ былъ бы поставленъ въ весьма большое затрудненіе.

Конечно, съ точки зрѣнія раціоналистической, отвѣтъ былъ бы весьма легокъ. Всѣ данныя для строго-раціональнаго вывода готовы:

«Частная предпріимчивость слабо развита только въ необразованныхъ странахъ и у неспособныхъ расъ:

Съ развитіемъ общества, частная дѣятельность всегда беретъ перевѣсъ надъ правительственною;

Англія — страна образованная, привыкшая къ самодѣятельности и самоуправленію, и кромѣ того вступила въ XIX вѣкъ.

Стало быть, здѣсь сфера частной предпріимчивости должна быть расширена, область правительственной дѣятельности стѣснена до послѣднихъ предѣловъ возможнаго».

Но вотъ неожиданное препятствіе къ осуществленію подобнаго вывода; большинство писателей изучавшихъ современный бытъ Англіи заявляютъ (нѣкоторые съ ужасомъ, другіе просто), что государственное вмѣшательство и даже бюрократія дѣлаютъ удивительные успѣхи въ Англіи, именно въ XIX столѣтіи, въ нашъ вѣкъ. «Нельзя отрицать, говорилъ по одному поводу извѣстный экономистъ и индивидуалистъ Дюнойе, что въ Англіи, по разнымъ предпріятіямъ, начали замѣнять, дѣйствіемъ опеки и непосредственнаго управленія простыя уголовныя мѣры, примѣнимыя только къ вреднымъ дѣйствіямъ этихъ предпріятій. Нельзя отрицать этого факта, когда имѣемъ предъ глазами законъ, опредѣляющій число рабочихъ часовъ на фабрикахъ; актъ, воспрещающій примѣнять женскій трудъ въ рудникахъ; третій, который подвергаетъ жителей наиболѣе населенныхъ городовъ и округовъ, въ случаѣ про-

стаго констатированія извѣстнаго числа смертныхъ случаевъ, къ тяжкимъ предпріятіямъ улучшенія жилищъ и гигіеническихъ условій; кромѣ того, подчиняетъ самое предпріятіе и направленіе этого рода работъ (часть мѣстнаго интереса) рѣшеніямъ бюро, помѣщающагося въ Лондонѣ, и т. д.»

Дѣйствительно, факты, уже въ силу одного того, что они факты, не могутъ быть отрицаемы. Весь вопросъ только въ объясненіи и оцѣнкѣ этихъ фактовъ. Способна ли на это теорія «формулъ»—это другой вопросъ. Но мы посмотримъ, что можетъ сдѣлать историческая критика, съ точки зрѣнія даннаго, современнаго намъ *момента* англійской исторіи.

Идея самодѣятельности составляетъ отличительную черту англійской исторіи; въ сферѣ политической она выразилась въ формѣ самоуправленія, того самоуправленія, которое справедливо считалось типомъ всякой подобной административной системы. Начало самодѣятельности и ближайшая его политическая форма были основами англійской свободы.

Эта свобода росла и укрѣплялась въ теченіи вѣковъ. Англія пережила эпоху порядочнаго абсолютизма при Тюдорахъ, прославляла его въ лицѣ Елисаветы, боролась съ нимъ при Стюартахъ и ведетъ лѣтосчисленіе своей современной свободы съ «достославной» революціи 1688 г., когда окончательно сложились начала конституціи, которой завидуютъ континентальные народы. Нѣсколько удачныхъ биллей въ XIX ст. довершили ея образованіе. Если мы сравнимъ сумму современной свободы, предоставленной каждому англичанину, т. е. кругъ дѣлъ, зависящихъ вполнѣ отъ его самодѣятельности, съ тѣмъ, чѣмъ пользовались англичане въ XVI и XVII ст., мы будемъ поражены успѣхами индивидуализма.

Между тѣмъ, именно въ XIX столѣтіи, кругъ государственной дѣятельности, кругъ регламентаціи и, если

угодно, бюрократіи, расширяется. Причину этого удивительнаго явленія, по словамъ всѣхъ наблюдателей и ученыхъ, должно искать въ одномъ фактѣ: въ быстромъ развитіи городовъ, городскаго народонаселенія, слѣдовательно въ образованіи *новаго общества*, выступившаго съ своими воззрѣніями на государство и породившаго массу совершенно новыхъ явленій.

Образованіе англійскихъ городовъ, конечно, нельзя разсматривать какъ вполнѣ естественный и здоровый продуктъ движенія «промышленнаго духа», которымъ такъ сильна современная Англія. Промышленное движеніе и промышленная политика Англіи были не причиною, а послѣдствіемъ образованія того много-милліоннаго городскаго народонаселенія, составляющаго въ настоящее время бо́льшую половину всего народонаселенія собственной Англіи и Уэльса *).

Количество городскаго народонаселенія въ Англіи долгое время было не велико и самыя города (за исключеніемъ Лондона) не имѣли значительнаго политическаго вліянія. Города были призваны къ участію въ народномъ представительствѣ позже землевладѣльческаго джентри. Только со времени Эдуарда I (1272—1307) утвердился обычай призванія городскихъ представителей. Первоначально общины являются въ качествѣ «бѣдныхъ и покорныхъ городовъ его величества» и только постепенно сдѣлались «высокопочтенными и могущественными».

Три обстоятельства вліяли на быстрый ростъ городскаго народонаселенія и образованіе новыхъ городовъ: способъ уничтоженія крѣпостнаго права, быстрое исчез-

---

*) Факты излагаемые здѣсь заимствованы изъ сочиненій *Гнейста* Gesch. und heutige Gestalt der Englischen Communalverfassung и Das Englische Verwaltungsrecht. *Фишеля* госуд строй Англіи. *Леонъ Фоше*, Etudes sur l'Angleterre. Чичеринъ, Очерки Англіи и Франціи, и т. д.

новеніе мелкихъ поземельныхъ собственниковъ и реформація.

Постепенная отмѣна феодальнаго крѣпостнаго права въ Англіи имѣла, какъ извѣстно, ту характеристическую особенность, что бывшіе рабы и вилланы освобождались *безъ земли*. Съ XIV столѣтія они были освобождаемы цѣлыми массами. Эти массы свободныхъ лишались, разумѣется, феодальной защиты и продовольствія, получаемаго отъ господъ. Они сами должны были заботиться о продовольствіи и, въ случаѣ неудачи, попадали въ число нищихъ, которыхъ преслѣдовали строгіе законы противъ нищенства и объ осѣдлости. Не находя убѣжища и работы на земляхъ бывшихъ своихъ владѣльцевъ, они толпами стремились искать «хлѣба и труда» въ города.

Бѣдствія низшихъ классовъ увеличились особенно съ коренною реформою въ способѣ сельскаго хозяйства. Прежде Англія представляла большое количество мелкихъ собственниковъ (фригольдеровъ), которыхъ еще въ XVII ст. было до 160,000. Прежде ихъ было гораздо больше. Въ XVI ст. Фортескью, канцлеръ Генриха VI (1422—1461), говорилъ, что нигдѣ нѣтъ столько мелкихъ собственниковъ, какъ въ Англіи и считалъ это обстоятельство источникомъ его благосостоянія. Бѣдствія войнъ Бѣлой и Алой Розы въ корень измѣнили условія экономическаго быта Англіи. Разоренные мелкіе собственники исчезаютъ; имущество ихъ, съ Генриха VII, сосредоточиваются въ рукахъ богатыхъ землевладѣльцевъ, образуется поземельная олигархія. Новые господа земли не отдаютъ ее уже въ такой степени подъ сельское хозяйство, имъ нужны луга, парки, для разведенія которыхъ предварительно сгоняются съ земли сотни рабочихъ семей. Дѣло дошло до того, что знаменитый Бэконъ подалъ въ 1597 г. нижней палатѣ проектъ мѣръ противъ распространенія парковъ и пастбищъ, какъ причины уничтоженія многихъ селеній *).

*) Фишель, «Госуд. строй Англіи».

Реформація, много сдѣлавшая для духовнаго прогресса народа, по способамъ ея осуществленія, нанесла ему громадный матеріальный ущербъ. Она была сопряжена съ конфискаціею бывшихъ монастырскихъ и церковныхъ имуществъ, а монастыри и церковныя власти, по правиламъ религіи и въ силу положительнаго закона, обязаны были благотворить бѣднымъ. Послѣ секуляризаціи этихъ имуществъ, они попали въ руки свѣтскихъ владѣльцевъ, большею частію вь руки любимцевъ короля-реформатора, Генриха VIII. Результатъ этой перемѣны характеризуется старымъ писателемъ Сельденомъ слѣдующимъ образомъ: «теперь когда всѣ аббатства, съ ихъ землями, владѣніями, приходскими угодьями, находятся уже въ рукахъ людей свѣтскаго званія, я не могу похвастать, чтобы хотя полпенни досталось на долю бѣдныхъ тѣхъ приходовъ, въ которыхъ лежатъ эти имущества.... Правда, монахи не давали столько, сколько они могли давать; но въ тѣхъ, болѣе нежели ста мѣстахъ Англіи, гдѣ бѣдные получали ежегодно по 20 ф., теперь не получаютъ они и одного обѣда. Прекрасное улучшеніе!» *).

Способъ отмѣны крѣпостнагс права привелъ къ обезземеленію массы народа:

Уничтоженіе мелкой собственности и мелкихъ хозяйствъ понизило цѣны на трудъ, отдавало рабочихъ въ распоряженіе крупныхъ собственниковъ, а иногда вовсе лишало ихъ работы и какой бы то ни было осѣдлости.

Экономическая сторона реформаціи лишила рабочихъ, впадшихъ въ бѣдность, благотворительности.

Массы народа, подъ двойнымъ гнетомъ закона противъ нищенства, разныхъ act corcerning punishment of beggers and vagobonds и закона объ осѣдлости (law of settlement) стремились въ города, гдѣ по крайней мѣрѣ можно было надѣяться на промышленный трудъ. Тщетно

*) Тамъ же.

законъ *въ пользу* бѣдныхъ, установлявшій налогъ для ихъ содержанія (1601 г.), старался облегчить положеніе массъ и помѣщики, и сами общины наперерывъ старались сбывать не только настоящихъ нищихъ, но и лицъ, экономическое положеніе которыхъ было сомнительно. Война противъ хижинъ свирѣпствовала безпощадно; землевладѣльцы наперерывъ старались скупать хижины, чтобы ихъ разрушить и замѣнить пастбищнымъ мѣстомъ. И причина этой войны понятна; «для того, говоритъ историкъ закона о бѣдныхъ, Бернсъ, чтобы понизить налогъ въ пользу бѣдныхъ, надо было обезлюдить приходъ».

Города росли съ неимовѣрною быстротою. Количество старыхъ англійскихъ городовъ (*Сити*), существовавшихъ уже въ періодъ норманнскаго завоеванія—довольно не велико. Но бурги (boroughs), города новѣйшаго происхожденія, чрезвычайно многочисленны. Въ собственной Англіи сити всего 12; бурговъ, съ различнымъ юридическимъ положеніемъ, 576 (по статист. даннымъ 1861 г.). О внѣшней сторонѣ возрастанія числа новыхъ городовъ мы можемъ судить по количеству королевскихъ хартій, дававшихся этимъ городамъ въ разныя царствованія *). До XIII ст. количество хартій, выданныхъ за каждое царствованіе, весьма скромно. Такъ, Генрихъ I, за 35 лѣтъ (1100—1135) выдалъ ихъ 29; Стефанъ за 19 лѣтъ (1135—1154) всего двѣ. Но уже Генрихъ III выдаетъ хартіи 52 бургамъ. Съ тѣхъ поръ мы имѣемъ дѣло съ среднимъ числомъ 40—50 бурговъ получавшихъ хартіи. Елисавета (1558—1603) выдала 123, а Іаковъ I (1603—1625) 110 хартій. Какъ растутъ города въ Англіи можно видѣть на примѣрѣ современныхъ корифеевъ

*) Этими данными нужно пользоваться съ извѣстною осторожностію, потому что короли, часто нуждавшіеся въ поддержкѣ городовъ противъ аристократіи, часто давали хартіи мѣстечкамъ, незаслуживавшимъ названія городовъ.

англійскаго бюргерства—Ливерпулѣ и Манчестерѣ. Въ Ливерпулѣ въ 1750 г., когда онъ былъ ничтожнымъ рыбачьимъ поселкомъ, было 6.000 жителей; въ 1760 онъ считалъ уже 25 т. Теперь, по статистич. даннымъ 1861, въ немъ 450.000. Манчестеръ въ концѣ XVII ст. былъ немногимъ больше Ливерпуля въ 1750 г. Теперь въ немъ также около 400.000 жителей.

Всѣ интересы этого разроставшагося и скучивавшагося народонаселенія группировались вокругъ одного понятія—*промышленности* и тѣсно связанной съ нимъ торговли. Мы не можемъ представить себѣ этихъ двухъ городовъ, безъ хлопчатобумажной промышленности, которая даетъ жизненную силу имъ и кормъ тысячамъ рукъ. Манчестеръ и Ливерпуль стоятъ не одни; вокругъ Манчестера группируется нѣсколько другихъ хлопчатобумажныхъ планетъ, каждая съ 20—60 тыс. жителей—Бьюри, Рочдель, Галифаксъ, Болтонъ и т. д. Города живущіе фабричнымъ дѣломъ, выстроены и живутъ какъ фабрики. Это не центры администраціи, наукъ, искусствъ, политической жизни, удовольствій, модъ. Это огромныя мастерскія. «Города эти, говоритъ одинъ современный наблюдатель Англіи, не отличаются изяществомъ; они представляютъ собраніе кирпичныхъ домовъ, которые всѣ имѣютъ видъ фабрикъ и закопчены дымомъ. Въ расположеніи улицъ и построекъ сообразовались единственно съ удобствами производства; потому нѣтъ здѣсь внутреннихъ парковъ и садовъ; вопросы искусства и литературы чужды этимъ огромнымъ массамъ населенія; объ наукѣ нѣтъ и помину, за исключеніемъ экономическихъ вопросовъ».

Промышленность и сбытъ произведенныхъ продуктовъ составляютъ вопросъ жизни и смерти для этого новаго общества Англіи. Оно производитъ много. «Дайте намъ ходъ на другую планету, говорилъ одинъ манчестерскій фабрикантъ, и мы беремся ее одѣть». Похвальба, мо-

жетъ быть, не преувеличена, но она содержитъ въ себѣ не одно утѣшеніе, но и смертный приговоръ, при неблагопріятныхъ условіяхъ. Английская промышленность не только можетъ одѣть «другую планету», но, пожалуй, будетъ нуждаться въ этой планетѣ, чтобы дать сбытъ своимъ продуктамъ, т. е. обеспечить хлѣбъ и трудъ многимъ тысячамъ рукъ. На первый разъ она нуждается все въ новыхъ рынкахъ, которые она открываетъ себѣ то силою пушекъ (Китай), то силою разныхъ теорій, въ родѣ свободы торговли. Сколько Англіи нужно вывозить, свидѣтельствуетъ, кромѣ массы рабочихъ рукъ, количество ея кораблей. Уже въ 1851 г. у нея было 34.500 кораблей съ 4,400.000 тоннъ груза и 243.000 матросовъ.

Дайте ей рынки и свободу торговли!

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о сбытѣ, должно замѣтить, что сила производительности возрастала въ поразительной прогрессіи. Въ половинѣ XVI ст. навигаціонный актъ организовалъ ея силу для борьбы съ заграничною производительностію. Со второй половины XVIII столѣтія техническія изобрѣтенія вооружили ее машинами. Въ томъ же XVIII столѣтія. Смитъ возвелъ на степень научныхъ принциповъ промышленный складъ Англіи и создалъ какъ бы философію индустріализма. Промышленные и торговые классы получили свою *идею*. Оставалось провести ее въ политическую жизнь. Средства къ тому скоро представились. Рядомъ съ старою аристократіею, аристократіею земли и замка, скоро выработалась аристократія биржи, фабрики, банка. Долгое время она не имѣла доступа къ государственнымъ дѣламъ, благодаря избирательнымъ законамъ, какъ бы закрѣпившимъ право быть членомъ парламента за землевладѣльческою аристократіею. Но избирательная реформа открыла дорогу въ парламентъ этой новой силѣ. Съ тѣхъ поръ промышленно-торговое

государство все болѣе и болѣе вытѣсняетъ старое—феодально—землевладѣльческое.

Въ чемъ же выразилось направленіе этого государства? Какъ отразилось вліяніе его интересовъ и идей на кругѣ дѣятельности правительства?

Съ внѣшней стороны общая идея «самоуправленія» уцѣлѣла и въ новомъ государствѣ: но сущность дѣла радикально измѣнилась.

Старое общество понимало сущность самоуправленія и общія задачи администраціи иначе, чѣмъ это понимаетъ общество промышленное.

Поземельная аристократія, на которой держалось самоуправленіе, видѣло въ немъ средство *личнаго*, непосредственнаго участія въ управленіи страною. Самоуправленіе, по справедливому замѣчанію Гнейста, было какъ бы системою государственныхъ повинностей возложенныхъ на знатнѣйшую часть народонаселенія. Каждый зажиточный землевладѣлецъ принималъ на себя какое-нибудь государственное порученіе, несъ лично и безплатно какую-нибудь обязанность. Между этими обязанностями самое видное мѣсто занимала, хлопотливая и сложная должность мирнаго судьи. Разумѣется, принимая на себя подобное порученіе, «зажиточный» пріобрѣталъ огромное значеніе, дѣлался *властью*, отъ которой часто страдали окрестные жители. Но все таки для достиженія и сохраненія этой власти землевладѣльческая аристократія несла много тягостей. Благодаря этой системѣ почетныхъ, безплатныхъ должностей (замѣщаемыхъ правительствомъ), вся сила администраціи сосредоточилась въ мѣстности. При старомъ порядкѣ только судъ и законодательство были централизованы,—въ коллегіи вестминстерскихъ судей и въ парламентѣ. Всѣ же дѣла внутренняго управленія разсматривались какъ *мѣстные* вопросы и рѣшились мѣстными почетными властями. Въ дѣйствительности эти мѣстные вопросы

долго и не получали общегосударственнаго значенія. Самый жгучій внутренній вопросъ Англіи,—вопросъ о бѣдныхъ, до развитія городскаго населенія, былъ дѣломъ мѣстнымъ, потому что бѣдные не составляли еще цѣльнаго, общегосударственнаго элемента, *пролетаріата*. Были *бѣдные* въ каждомъ отдѣльномъ приходѣ—приходъ и вѣдался съ ними при помощи мѣстныхъ властей. Но послѣ настало время, когда рабочій классъ и пролетаріатъ сдѣлался компактнымъ, общегосударственнымъ элементомъ.

Мѣстный характеръ администраціи имѣлъ еще особенный оттѣнокъ, вслѣдствіе того воззрѣнія на ея *цѣль*, которое имѣло старое общество. Всѣ мѣстныя учрежденія старой Англіи проникнуты одною идеею—идеею *охраненія міра*, т. е. тишины и порядка. Общество вышедшее изъ слоя завоевателей, раздѣлившихъ между собою страну, прежде всего направили свои усилія на охраненіе личности и собственности. Отсюда суровые полицейскіе законы норманнскаго періода. Отсюда система должностей, направленныхъ къ охраненію мира. Первоначальное названіе мирныхъ судей ясно указываетъ на сущность дѣла; при своемъ учрежденіи они названы custodes et conservatores pacis. Нигдѣ не видно, чтобы общество считало государственную власть призванною *положительно* содѣйствовать народному благосостоянію, въ особенности къ благосостоянію низшихъ классовъ *).

Совершенно иначе поставленъ вопросъ въ настоящее время.

Промышленные классы—мы говоримъ о зажиточной ихъ части, имѣющей уже положительное вліяніе на ходъ государственныхъ дѣлъ—промышленные классы въ той же степени отличаются самодѣятельностью и чувствомъ

---

*) Гнейстъ die Englischl Communae Verfassung, стр. 1096 и слѣд.

свободы, какъ и старая землевладѣльческая аристократія, создавшая англійское самоуправленіе.

Но эта самодѣятельность получила другое направленіе, чувство свободы выразилось въ другихъ требованіяхъ.

Самодѣятельность всею своею силою направилась на промышленныя и торговыя предпріятія; здѣсь въ полной силѣ проявляется сила частной предпріимчивости; она обнаруживается въ безграничномъ производствѣ «предметовъ отпуска», созиданіи милліонныхъ состояній, быстрыхъ улучшеніяхъ средствъ промышленности и т. д. Въ этой сферѣ предпріимчивость не любитъ встрѣчаться съ тѣмъ, что называется «государственнымъ вмѣшательствомъ или регламентаціей». Въ этой сферѣ идея свободы получила, главнымъ образомъ, отрицательный характеръ; идея проявляется въ формѣ требованія полной независимости въ пользованіи своими личными силами. Что касается до другого и существеннаго понятія свободы, восполняющаго общую ея идею—понятія *личнаго участія* въ государственномъ управленіи и администраціи, то оно, по свидѣтельству всѣхъ наблюдателей, неразвито въ промышленныхъ классахъ и по очень понятной причинѣ. Участіе въ политическихъ дѣлахъ предполагаетъ, въ извѣстной степени, отрѣшеніе отъ своихъ частныхъ дѣлъ, трату времени и силъ «непроизводительнымъ» образомъ; какъ ни оборачивать вопросъ, участіе въ государственныхъ дѣлахъ предполагаетъ принятіе на себя извѣстныхъ обязанностей, повинностей въ пользу государства. Такъ смотрѣла на дѣло земледѣльческая аристократія и безропотно принимала на себя разныя почетныя должности. Если нынѣшняя правительственная аристократія добивалась участія въ парламентѣ, то потому, что участіе въ государственныхъ дѣлахъ, между прочимъ, обезпечиваетъ и личные интересы тѣхъ классовъ, которые его имѣютъ. Стало быть, на самую политическую свободу перенесено то отрицательное воззрѣніе,

о которомъ мы говорили выше. Притомъ же участіе въ парламентѣ есть болѣе или менѣе высшій почетъ и всегда можно найти человѣка, «удалившагося отъ предпріятій», для занятія нехлопотливой должности члена парламента.

Но пробный камень способности къ самоуправленію, къ политической самодѣятельности есть именно мѣстное самоуправленіе. По количеству лицъ, принимающихъ на себя служеніе общему дѣлу въ мѣстности, можно судить о годности страны къ самоуправленію. Въ этомъ отношеніи оказалась полная несостоятельность новаго общества. Оно не выработало ни одной новой почетной должности, которыми такъ богатъ древній типъ самоуправленія. Вмѣсто системы почетныхъ должностей вездѣ появляется дѣятельность *выборныхъ лицъ*, и большею частью состоящихъ *на жалованьи.* Гнейстъ справедливо замѣчаетъ, что вся политическая дѣятельность новыхъ классовъ исчерпывается подачею голоса и уплатою слѣдующей съ каждаго доли на жалованье. Промышленникъ, подавшій голосъ въ пользу извѣстнаго кандидата и уплатившій ему жалованье, полагаетъ, что всѣ счеты его съ государствомъ окончились. Новое самоуправленіе приняло форму главнымъ образомъ *коммиссій*, состоящихъ изъ лицъ выборныхъ и, большею частью оплачиваемыхъ.

Если мы обратимъ вниманіе на самыя задачи управленія, для которыхъ учреждаются коммиссіи и должности новаго самоуправленія, то намъ понятно будетъ, какъ съ послѣднимъ сочеталось другое явленіе новаго времени—правительственная опека и централизація, какъ надъ мѣстными инстанціями, къ которымъ примѣняется выборное начало, возвышаются руководящія ихъ чисто правительственныя учрежденія.

Молодая королева Викторія, въ одной изъ первыхъ своихъ тронныхъ рѣчей, сказала, обращаясь къ парламенту:

«Я видѣла, съ глубокимъ сожалѣніемъ, что смятенія въ мануфактурныхъ округахъ страны продолжаются». Тоже самое могли сказать ея предшественники, по меньшей мѣрѣ они могли предсказать явленія, вызвавшія горесть королевы.

Вотъ финансовая подкладка этого горя.

Еще въ 1750 г. налогъ въ пользу бѣдныхъ доходилъ только до 4.000,000 талер. з. Въ 1776 г. цифра дошла до 9, въ 1785 до 12, 1801 до 24, 1813 до 39, въ 1818 до 47 милліоновъ. Въ 1861 году цифра дошла до 8 милліоновъ фунтовъ ст., т. е. 56 мил. тал.

Развитіе промышленности и городовъ-фабрикъ шло параллельно съ развитіемъ нищенства и усложненіемъ рабочаго вопроса.

До образованія «промышленныхъ округовъ» вопросъ о бѣдныхъ былъ вопросомъ мѣстнымъ, дѣломъ каждаго прихода. Въ 19 столѣтіи вмѣсто отдѣльныхъ «случаевъ» бѣдности образуется цѣлое государственное сословіе нищихъ. Въ 1857 г. въ однихъ работныхъ домахъ (in-door Relief) получило вспомоществованіе 34,311 мужчинъ, 35,000 женщинъ, до 50,000 дѣтей; да кромѣ того огромное число получило вспомоществованіе внѣ этихъ домовъ (out-door-relief). Таковыхъ, разумѣется, больше. Въ 1857 получило вспомоществованіе 762,000, а въ 1861—759,000. Всего, среднимъ числомъ, приходится лицъ, получающихъ вспомоществованіе, на общее число народонаселенія, $4^1/_2$%.

Оставить этотъ вопросъ *мѣстнымъ* дѣломъ не было возможно. Еще до 1833 приходамъ дозволено и рекомендовано соединяться для призрѣнія бѣдныхъ общими силами и для устройства работныхъ домовъ. Но дозволеніе и рекомендація не принесли своихъ плодовъ. Въ 1833 была учреждена коммиссія для изслѣдованія положенія бѣдныхъ, а въ 1834 явилось новое законодательство по этому предмету. Новый законъ вводитъ *обязательное*

соединеніе приходовъ въ союзы для попеченія о бѣдныхъ и устройства работныхъ домовъ. Союзы эти образуются по предписанію главнаго центральнаго управленія бѣдными—poor law Board. Оно же руководитъ дѣйствіями мѣстной администраціи, состоящей какъ изъ выборныхъ лицъ, не получающихъ жалованья, такъ и изъ чиновниковъ на жалованьи.

Но бѣдность, т. е. невозможность содержаться на свой счетъ, — все-таки явленіе исключительное, хотя и обнимаетъ 4½% всего народонаселенія. Есть вопросъ, касающійся бо̀льшей массы, о положеніи *рабочихъ* въ этихъ городахъ, «состоящихъ изъ кирпичныхъ домовъ, покрытыхъ дымомъ и принаровленныхъ къ производству».

Остановимся прежде всего на вопросѣ о домахъ. Какъ помѣщаются въ нихъ рабочіе? Каково ихъ жилище? Давно уже до правительства доходили неблагопріятные слухи. Poor law board, выступая, впрочемъ, изъ предѣла прямыхъ своихъ обязанностей, часто публиковалъ свои «доклады» о положеніи рабочихъ классовъ. Особенное впечатлѣніе произвелъ его докладъ 1842 г. Report on the sanitary condition of the Labouring Population of Great Britain. Какія свѣдѣнія заключались въ немъ, можно судить по разсказамъ путешественника, который посѣтилъ Англію около этого же времени. Вотъ что говоритъ онъ о Лондонѣ: «тотъ же городъ, который содержитъ въ себѣ образцовые дома, красивыя улицы и зеленѣющіе парки Вестъ-Энда, заключаетъ въ своей внутренности полуразвалившіяся хижины, улицы безъ мостовой, безъ освѣщенія, безъ стоковъ для нечистотъ, площади, гдѣ нѣтъ выхода для воздуха, наконецъ, зловонныя трущобы, въ которыхъ никакое другое народонаселеніе на стало бы жить, и которыя, для чести человѣческаго рода, не встрѣчаются въ другихъ мѣстахъ». Извѣстно, какою репутаціею пользуется часть города, ко-

торой имя Вайтъ-Чапель. Здѣсь средняя продолжительность человѣческой жизни не достигаетъ здѣсь 22 лѣтъ, тогда какъ въ западномъ концѣ она доходитъ до 31 года. И это еще Лондонъ, городъ не совершенно принаровленный къ «цѣлямъ промышленности». Въ Ливерпулѣ средняя продолжительность жизни понижается до 17 лѣтъ. Тоже въ Манчестерѣ. Отчего? «Рабочіе живутъ на тѣсныхъ дворахъ, окруженныхъ со всѣхъ сторонъ высокими зданіями, наполненными всякой нечистотой, гдѣ воздухъ, никогда не перемѣняющійся, зараженъ вредными испареніями, часто въ подвалахъ. Подвалы эти такъ низки, что человѣкъ не можетъ стоять въ нихъ прямо; въ нихъ нѣтъ ни оконъ, ни половъ, такъ что здѣсь господствуютъ мракъ, сырость и зловоніе».

Въ 1843 году была учреждена королевская слѣдственная коммиссія (Commision of Inquiry). Она работала два года и пришла къ слѣдующимъ результатамъ. Города не представляютъ хорошихъ санитарныхъ условій, потому что 1) они не обладаютъ дренажами для осушенія улицъ и домовъ; 2) улицы, площади и проходы плохо вымощены; 3) нечистоты и вредные предметы не вычищаются; 4) вездѣ чувствуется недостатокъ хорошей воды; 5) дома устроены вообще дурно и не обладаютъ вентиляціею.

Правительство приняло энергическія мѣры. Для тѣхъ мѣстностей Англіи, гдѣ народонаселеніе не скучено въ большіе промышленные центры, оно издало рядъ актовъ, извѣстныхъ подъ общимъ именемъ Nuisanes Removal and Diseases Prevention Acts (1848, 1849, 1855 гг.), въ силу которыхъ противъ домохозяевъ и другихъ лицъ, виновныхъ въ отступленіи отъ санитарныхъ правилъ, примѣняется *судебно-полицейская* власть мирныхъ судей по жалобѣ заинтересованныхъ сторонъ.

Къ большимъ городамъ и густо-населеннымъ промышленнымъ округамъ примѣнена система административ-

наго, медицинско-полицейскаго управленія. Во-первыхъ, вся совокупность санитарныхъ мѣръ изложена въ общемъ законѣ объ общественномъ здравіи (Public Health act). Общее завѣдываніе этими дѣлами ввѣрено особому административному учрежденію—General Beard of Health. Хотя въ 1853 это установленіе и уничтожено, но дѣла и власть его переданы особой коммиссіи, состоящей при королевскомъ совѣтѣ. Подъ ея контролемъ и распоряженіемъ дѣйствуютъ мѣстныя коммиссіи по различнымъ предметамъ народнаго здравія.

Правительство пошло и должно было идти дальше. Оно ограничило число рабочихъ часовъ на фабрикахъ. Оказывая свое покровительство взрослымъ рабочимъ мужескаго пола, оно должно было, тѣмъ болѣе, оказать его женщинамъ и малолѣтнимъ рабочимъ. Оно положительно воспретило пользоваться женскимъ трудомъ для разныхъ, слишкомъ тяжелыхъ, работъ (актъ 1842 г.), и еще раньше регламентировало пользованіе трудомъ несовершеннолѣтнихъ (Factory act, 1833 г.).

Народное образованіе также не ушло изъ подъ вліянія правительства. Во-первыхъ, по закону о бѣдныхъ учреждены школы при работныхъ домахъ. Затѣмъ, въ 1839 г., при тайномъ совѣтѣ учрежденъ особый комитетъ для народнаго образованія (comitee of the privy council for Education). Въ настоящее время правительство выдаетъ пособіе 5 — 6,000 школамъ, состоящимъ подъ надзоромъ комитета.

Но не одни интересы и противорѣчія въ жизни низшихъ классовъ расширили кругъ правительственной дѣятельности. Она была вызвана новыми условіями городской жизни и сложными отношеніями промышленности вообще. Во имя этихъ интересовъ совершились и изданы реформа полиціи, устроенной на вполнѣ административный ладъ, многочисленные законы о банкахъ, объ эмиграціи и т. д. Трудно вообще перечислить, что въ

настоящее время исполняется правительствомъ Англіи въ виду общаго блага.

Вызываетъ ли это «вмѣшательство» противодѣйствіе со стороны новаго общества? Убѣждено ли оно въ своей способности выполнить великія общественныя предпріятія настолько, чтобы отвергать помощь государства?

Вотъ что писалъ англійскій журналъ «Экономистъ» (который никакъ не можетъ быть заподозрѣнъ въ поощреніи правительственнаго вмѣшательства) въ 1856 г. послѣ большого кризиса желѣзнодорожныхъ предпріятій *):

«Эпизодъ желѣзныхъ дорогъ въ нашей общей исторіи потрясаетъ наши предвзятыя мнѣнія. Великія промышленныя предпріятія одного рода съ желѣзными дорогами стоятъ на очереди... Какъ они будутъ выполнены? *Наше довѣріе къ личному интересу понизилось* Должны ли мы, по примѣру нашихъ континентальныхъ сосѣдей довѣриться государству больше, чѣмъ мы дѣлали прежде? Это важный и серьезный вопросъ, *который практика разрѣшаетъ положительно*, а *теорія отрицательно*. Опытъ говоритъ намъ, что поставить промышленность, производящую богатство, подъ контроль законовъ — дѣло рискованное. *Но публика безпрестанно и настойчиво требуетъ вмѣшательства законодательной власти*».

Таковъ характеръ *момента*, переживаемаго въ настоящее время англійскимъ народомъ, таковъ одинъ изъ моментовъ его исторіи.

Пусть каждый, кто вникъ въ смыслъ приведенныхъ фактовъ, задастъ себѣ и безпристрастно рѣшитъ вопросъ: отъ кого шла и должна была идти въ настоящее время инціатива общественнаго благосостоянія?

Промышленное общество, новое общество, для кото-

---

*) См. Дюпонъ-Вайтъ, L'individu et l'état, стр. 138.

раго изданы всѣ вышеприведенныя мѣры, обратилось къ частнымъ предпріятіямъ; оно не хочетъ знать о прежней формѣ самоуправленія, члены котораго также не признавали за государствомъ задачи положительными мѣрами содѣйствовать народному благосостоянію. Но, по крайней мѣрѣ, въ сферѣ «сохраненія мира» они несли на себѣ тяжесть государственнаго управленія, личнымъ трудомъ осуществляли задачи управленія. Новое общество — дастъ правительству денегъ, устроитъ для него коммиссію, признанную по закону обязательною—и больше ничего.

До чего дошла общественная иниціатива въ новомъ обществѣ, можно видѣть изъ слѣдующаго факта. Необходимость соединенія приходовъ въ союзы, для управленія бѣдными, чувствовалась давно. Законъ первоначально (при Георгѣ III) предоставилъ приходамъ, буде пожелаютъ, соединяться въ такіе союзы. Что-же вышло? Добровольное соглашеніе привело къ образованію, на основаніи разныхъ мѣстныхъ актовъ и въ силу т. наз. Gilberts' акта, какихъ-нибудь 30 союзовъ съ 2.000,000 жителей. Когда къ этому вопросу была примѣнена принудительная властъ poor law board, съ 1834 по 1858 г. образовано 628 союзовъ съ 17 мил. жителей.

Починъ и осуществленіе всѣхъ этихъ задачъ есть дѣло правительственнаго вмѣшательства, которое въ данную минуту сдѣлалось орудіемъ прогресса.

Примѣръ Англіи, справедливо гордящейся силою частной предпріимчивости, наглядно доказываетъ невозможность обнести сферу правительственной дѣятельности незыблемыми, разъ навсегда опредѣленными границами. Въ другой странѣ, гдѣ государство всегда дѣлало больше, чѣмъ на знаменитомъ островѣ, Дюпонъ-Вайтъ въ правѣ былъ сказать: «роль государства столь же разнообразна, какъ цѣли прогресса, развитіе государства совершается параллельно съ общественнымъ совершенствованіемъ».

Трудно указать, какую пользу принесла политической жизни теорія, что государство призвано единственно къ охраненію даннаго общественнаго строя — но вредъ ея осязателенъ. Она привела къ тому, что тамъ, гдѣ правительства убѣждались въ ея истинѣ, они дѣлались элементами застоя и твердили вслѣдъ за старыми парламентами Англіи: nolumus leges Angliae mutari. Теорія историческаго прогресса должна призвать *къ совмѣстной* дѣятельности всѣ факторы національной жизни, распредѣляя между ними, на основаніи практическихъ соображеній, то, что въ данную минуту можетъ быть предметомъ частной предпріимчивости, и то, что нуждается въ содѣйствіи общественной власти. Съ этой точки зрѣнія совершенно справедливы слова одного изъ замѣчательныхъ мыслителей Франціи—*Бюше* *). «Когда правительства, говоритъ онъ, убѣдятся, что прогрессъ есть законъ общества, что во всѣ времена силу правительства составляли услуги, оказанныя въ необходимомъ или логическомъ порядкѣ прогрессивности, ни одно изъ нихъ не предпочтетъ безплодный и опасный путь сопротивленія, направленію прогрессивному, полезному для него самого и для человѣчества».

XII.

Насилія и безпомощность раціонализма. Заключеніе.

Итакъ, наука можетъ имѣть извѣстный положительный взглядъ на государство и разрѣшить удовлетворительно разныя сомнѣнія относительно разрушенія и уничтоженія этой формы общежитія.

Законы образованія и развитія человѣческихъ породъ,

*) Buchez, Traité de Politique et de science sociale, т. II, стр. 125.

языковъ и религій; физическія и географическія особенности страны; особенности экономическаго строя извѣстнаго народа; вліяніе всѣхъ этихъ особенностей на развитіе народностей; естественное стремленіе каждой народности образовать свое государство; значеніе политической формы для обезпеченія внутренняго единства и внѣшней независимости народности — всѣ эти указанія естествознанія, филологіи, географіи, политической экономіи и исторіи могли бы дать достаточно матеріала для выясненія неизмѣнныхъ, какъ законъ природы, *основаній* бытія народности и ея политической формы.

Затѣмъ, историческій методъ, ученіе о зависимости всѣхъ общественныхъ явленій отъ условій мѣста и времени, понятіе прогресса общественнаго, т. е. постояннаго видоизмѣненія этихъ условій, необходимость разрѣшенія каждаго общаго вопроса не иначе, какъ съ точки зрѣнія опредѣленнаго историческаго *момента*, даютъ достаточно средствъ для отвѣта на вопросъ, можетъ ли *дѣятельность* государства быть опредѣлена, ограничена или видоизмѣнена извѣстными незыблемыми, безусловными границами.

Нужно замѣтить, что всѣ эти понятія иногда прокладываютъ себѣ дорогу и въ область политическаго раціонализма; отвлеченные мыслители иногда проговариваются реальными, историческими истинами.

Одна изъ такихъ истинъ недавно высказана извѣстнымъ государствовѣдомъ *Блюнчли*. Въ своей послѣдней книгѣ: «Новое международное право» *) онъ разсуждаетъ объ основаніяхъ независимости государствъ во внутреннихъ дѣлахъ слѣдующимъ образомъ.

Ученіе о независимости государствъ въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ долгое время покоилось на чисто внѣш-

*) Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staten, 1868 г. стр. 46 и слѣд.

немъ, юридическомъ основаніи—на понятіи верховенства и независимости *государственной власти.* Эта теорія династической легитимности была возведена въ международный принципъ трактатами вѣнскаго конгресса. Съ этой формальной, юридической точки зрѣнія всякія попытки къ дѣйствительной независимости народностей (попытки въ родѣ итальянскаго движенія 1859 г., въ родѣ современнаго движенія въ Австріи) разсматривались какъ революціонныя предпріятія. Отъ этого самый принципъ государственной независимости представлялся чѣмъ-то недоказаннымъ, а въ практическомъ своемъ примѣненіи онъ стѣснялъ народную жизнь.

Совершенно иначе былъ постановленъ вопросъ, когда основаніемъ права государства на независимость было признано другое высшее право каждой *народности* на самостоятельное развитіе и самоопредѣленіе (Das Recht der nationalen Entwicklung und der Selbstbestimmung der Völker). «Это былъ великій успѣхъ въ правосознаніи, говоритъ онъ, когда наконецъ убѣдились, что народы суть живыя существа и что, соотвѣтственно этому, его государственныя учрежденія, которыя, какъ организація и какъ бы тѣло народа, опредѣляютъ и обусловливаютъ его жизнь, должны принимать измѣненія, необходимыя для того, чтобы содѣйствовать и сопутствовать развитію этой жизни. *Чрезъ это само юридическое понятіе было одухотворено. Прежде оно было мертво и холодно. Теперь оно сдѣлалось полно жизни и теплоты*».

Легко убѣдиться, что всѣ политическія понятія, къ которымъ мы часто относимся какъ къ «холоднымъ» логическимъ формуламъ, сдѣлаются полны жизни, получатъ «душу живу», когда наука станетъ на ту почву, на которой, подъ неизбѣжнымъ вліяніемъ историческихъ событій, постановлено понятіе о государственной независимости.

Если многія противорѣчія и «отрицательныя» стрем-

ленія въ практической *жизни* государствъ могутъ быть устранены истинно національною и прогрессивною политикою государствъ, то завоеванія, дѣлаемыя въ умственной сферѣ разными «разрушительными» доктринами, могли бы быть остановлены научно-поставленною *идеею національнаго* и *прогрессивнаго* государства.

Даетъ ли современная наука эту идею современному обществу? Даетъ ли ее, въ большинствѣ случаевъ, современная практика? Могутъ ли они дать ее, при существующемъ методѣ изслѣдованія и воззрѣнія на государство?

Къ сожалѣнію, всѣ три вопроса должны быть разрѣшены отрицательно.

Существующій методъ не дозволяетъ видѣть истинныхъ основъ государственной формы,—основъ, опредѣляющихъ ея значеніе и принципъ ея прогрессивной дѣятельности среди національнаго общества. Скажемъ больше: государствовѣды обыкновенно отказываются наотрѣзъ отъ тѣхъ основаній государства, которыя могли бы дать имъ положительныя и историческія знанія; они ищутъ раціональныхъ, *юридическихъ основаній* государства.

Вотъ, напримѣръ, что говоритъ одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ учебниковъ общаго государственнаго права—учебникъ *Цёпфля* *).

Часто, говоритъ онъ, смѣшивали и отождествляли вопросъ о *юридическомъ основаніи государства* (Rechtsgrund des Staates) съ вопросомъ о его *происхожденіи* (Entstehung)». Вопросъ о происхожденіи государства, говорится далѣе, есть вопросъ чисто историческій. Юридическіе пріемы не могутъ разрѣшить его. Но за то и историческое ученіе о происхожденіи государства не въ силахъ дать отвѣтъ на вопросъ объ основаніяхъ его существованія и власти надъ недѣлимымъ. Вопросъ этотъ, под-

*) Zöpfl, Grundsätze des Gemeinen Deutschen Staatsrechts, т. I, стр. 58 и слѣд. по пятому изд. 1863 г.

лежащій «философской спекуляціи» (philosophische Speculation) *) формулируется, по словамъ Цöпфля, слѣдующимъ образомъ: «чѣмъ оправдывается (wodurch ist gerechtfertigt) бытіе (Dasein) государства и его господство надъ недѣлимымъ?» То же самое, только другими словами, говорятъ прочіе ученые.

«Какою общею разумною идеею можетъ быть оправдано существованіе государства и его господство надъ недѣлимымъ?», говоритъ Германъ Шульце въ своемъ введеніи въ общегерманское государственное право **).

«Понятія, происхожденія и причины существованія государства, говоритъ другой, часто еще смѣшиваются; они различаются, однако, между собою тѣмъ, что понятіе причины (raison, ratio) есть *принципъ права*, *во имя котораго государство существуетъ*, и въ то же время *творческая сила* или *внутренній источникъ* происхожденія государства, тогда какъ различные способы проявленія этой силы въ исторіи составляютъ внѣшніе или историческіе источники происхожденія государства вообще или каждаго отдѣльнаго государства въ частности» ***).

«Дозволительно ли, съ юридической точки зрѣнія, существованіе государствъ?» тоскливо допрашиваетъ Р. фонъ-Моль въ своей энциклопедіи государственныхъ наукъ ****).

Уяснимъ себѣ прежде всего всю важность раздѣленія

---

*) Методъ спекулятивной (вѣрнѣе всего перевести *созерцательной*) философіи состоитъ въ объясненіи смысла и связи явленій чрезъ выясненіе ихъ отношенія къ общей идеѣ, найденной a priori. Всѣ частныя явленія должны быть *выведены* изъ этой идеи и объяснены ею.

**) Hermann Schultze, Einleitung in das Deutsche, Leipz. 1867, § 41, стр. 138 и слѣд.

***) Ahrens. Cours de droit Naturel ou de philosophie de droit. T. II § 105, стр. 314 и слѣд. *шестаго* изданія.

****) R. v. Mohl. Encyclopädie der Staatswissenschaften. 1859 г; § 13, стр. 86.

вопроса о происхожденіи государства отъ вопроса о его раціональномъ, юридическомъ основаніи.

Происхожденіе государства, какъ мы видѣли, зависитъ отъ множества причинъ и условій; разрѣшая этотъ вопросъ, мы имѣемъ дѣло съ законами образованія племенъ, языковъ, различныхъ культуръ, народностей, съ ихъ естественными стремленіями къ единству и независимости, съ разнообразными отношеніями, которыя нужно регулировать, съ множествомъ интересовъ нуждающихся въ удовлетвореніи, съ постоянною потребностію улучшать жизненныя условія или посредствомъ частной предпріимчивости, или посредствомъ дѣйствія власти.

Всѣ *эти* основанія общественныхъ связей, *эти* причины и условія происхожденія государства признаются *недостаточными* для объясненія его существованія. Всѣ они должны дать мѣсто rationes, выведеннымъ спекулятивно изъ идеи права или вообще изъ какой-нибудь «идеи».

На чемъ же основано убѣжденіе въ *недостаточности* такихъ, повидимому, прочныхъ основаній? Что обеспокоиваетъ раціональное государствовѣдѣніе?

Отвѣтъ на лицо.

«Такъ какъ государство, говоритъ Цöпфль, въ качествѣ верховной формы общежитія, ставитъ себя въ господственное отношеніе къ недѣлимому, то въ силу этого возникаетъ *противорѣчіе между государствомъ и личною свободою*; это *противорѣчіе* не могло не вызвать ряда изслѣдованій о юридическомъ основаніи, т. е. о *юридически оправдывающемъ* основаніи этого господства государства и подчиненія недѣлимаго» *).

Нечего говорить о томъ, что самое существованіе подобнаго «противорѣчія» въ государствѣ (мы говоримъ объ идеѣ національно-прогрессивнаго государства) мо-

*) Цöпфль, назв. соч. Тамъ же.

жетъ быть доказано съ трудомъ, такъ какъ государственная форма и дѣятельность государствъ суть существенныя условія развитія свободы и всяческаго совершенствованія человѣка. Во-вторыхъ, что противорѣчіе, если бы оно существовало дѣйствительно, могло бы имѣть практическія послѣдствія только при томъ предположеніи, что самое *происхожденіе* государства зависѣло отъ дѣйствія личной воли и индивидуальныхъ силъ.

Но самые рѣшительные сторонники «юридическаго основанія» не рѣшаются объяснять происхожденіе государства чисто личными стремленіями, дѣйствіемъ индивидуальной воли. Они называютъ этотъ вопросъ *историческимъ*, т. е. говорятъ, что происхожденіе государствъ зависитъ отъ цѣлаго ряда причинъ и условій, между которыми личная воля занимаетъ не особенно видное мѣсто.

Другими словами, они не рѣшаются примѣнить къ вопросу о происхожденіи государства того же метода, какъ и къ вопросу о его основаніяхъ. Они сурово порицаютъ, напримѣръ, теорію общественнаго договора, который видѣлъ причину происхожденія государства въ актѣ свободнаго соглашенія людей. И совершенно напрасно. Старые раціоналисты и метафизики, основавшіе теорію общественнаго договора, имѣли за собою одно несомнѣнное достоинство — единство метода. Признавъ личное стремленіе къ общежитію единственнымъ мотивомъ образованія общества и личную волю единственнымъ способомъ осуществленія этого стремленія, они примѣнили эти понятія единства и къ вопросу о «происхожденіи» и къ вопросу объ «основаніи». Общество возникло, по ихъ понятіямъ, вслѣдствіе договора, этотъ же договоръ былъ и основаніемъ государства и общества. Зато въ ихъ ученіи и не было никакихъ «противорѣчій», по крайней мѣрѣ, внѣшнихъ, логическихъ.

Новѣйшая теорія предоставляетъ вопросъ о «проис-

хожденіи»—исторіи; но къ вопросу объ основаніяхъ примѣняетъ прежній методъ, оставленный ей, въ сущности, теоріею договора. Она оправдываетъ этотъ пріемъ существованіемъ указаннаго выше «противорѣчія». Но легко замѣтить, что это противорѣчіе вытекаетъ не изъ существа общественныхъ отношеній, потому что иначе пришлось бы признать противорѣчіемъ необходимый историческій процессъ перехода низшихъ формъ общежитія въ высшую. Противорѣчіе возникло изъ качествъ и свойствъ *метода*, удержаннаго государствовѣдѣніемъ, не смотря на успѣхи прочихъ наукъ. Если мы говоримъ, что извѣстное явленіе имѣетъ « право на существованіе » постольку, поскольку его основанія могутъ быть объяснены раціональнымъ путемъ, —мы невольно становимся въ *противорѣчіе* съ историческими, бытовыми основаніями явленія. Но, замѣтимъ это разъ навсегда, противорѣчіе это существуетъ между явленіемъ и *нами* или, лучше сказать, между явленіемъ и нашимъ методомъ изслѣдованія, но никакъ не въ существѣ явленія.

Конечно, это соображеніе ничего не говоритъ противъ того факта, что въ каждомъ явленіи, въ особенности частномъ, бываютъ *внутреннія* противорѣчія. Они раскрываются или вслѣдствіе того, что извѣстное явленіе утратило свою жизненную силу, разлагается, готово перейти въ другую форму, или вслѣдствіе того, что оно не ладитъ уже съ общимъ строемъ общественной жизни, въ прочихъ своихъ явленіяхъ ушедшей впередъ. Таково было положеніе крѣпостнаго права въ XIX ст., таково теперь положеніе палаты лордовъ въ Англіи. Но такія противорѣчія усматриваются и изслѣдуются не иначе, какъ при помощи историческихъ средствъ, т. е. въ отношеніи извѣстнаго явленія ко всему строю общества и ко всѣмъ частнымъ его явленіямъ.

Понятно также, что исторія говоритъ о противорѣчіяхъ, раскрывающихся и уничтожающихся въ процессѣ

народнаго развитія; слѣдовательно, она не имѣетъ дѣла съ противорѣчіями безусловными, «принципіальными», но съ противорѣчіями *относительными.* Рыцарство не было противорѣчіемъ въ эпоху крестовыхъ походовъ; но оно противорѣчило складу того общества, для котораго Сервантесъ написалъ своего Донъ-Кихота.

Напротивъ Цёпфль, Моль, Аренсъ и т. д. выводятъ необходимость теоріи «юридическаго основанія» изъ предположенія противорѣчія принципіальнаго, вѣчнаго и безусловнаго между абсолютною идеею личности и абсолютною идеею государства. Конечно, и личность и государство, какъ явленія живыя, дѣйствующія вмѣстѣ и другъ для друга, не породили его. Оно явилось вслѣдствіе того, что метафизическая философія, въ свое время и подъ вліяніемъ историческихъ условій (о которыхъ былъ сказано въ своемъ мѣстѣ), отвлекло и возвело въ абсолютъ *идею* личности и *идею* государства, а вслѣдъ затѣмъ противоположила ихъ другъ другу.

Но конечнымъ результатомъ такого противоположенія должно быть все-таки примиреніе, соглашеніе. Несмотря на противорѣчіе, государство должно быть дедуцировано, построено на прочныхъ основаніяхъ. Къ этой цѣли одинаково стремятся всѣ государствовѣды. Остается узнать, на сколько пригодны ихъ способы для достиженія такой важной цѣли.

Прежде всего необходимо остановиться на свойствахъ этого способа.

Новѣйшая теорія ищетъ разумной причины бытія государства, — *идеи,* которая оправдывала бы его существованіе.

Какъ можетъ быть найдена эта идея, въ какомъ порядкѣ общественныхъ явленій скрывается она? Рядъ историческихъ явленій, *предшествовавшихъ* установленію государственной формы, рядъ условій, вліявшихъ на постепенное установленіе общественныхъ связей, на про-

грессивное движеніе общества отъ одной формы къ другой, признается недостаточнымъ для объясненія государственной идеи. Поэтому ее должно искать въ ряду явленій, *слѣдовавшихъ* за установленіемъ государственной формы,—въ явленіяхъ, которыя могутъ считаться результатомъ государственной дѣятельности. Другими словами: мы должны искать идеи государства не въ условіяхъ и причинахъ его *образованія*, но въ *цѣляхъ* его послѣдующей дѣятельности. Бытіе государства должно быть оправдано его *цѣлью*.

Дѣйствительно, къ этому выводу приходитъ огромное большинство современныхъ государствовѣдовъ.

Они одинаково отвергаютъ естественно-историческую теорію государства, хотя не совершенно развитую въ ученіи, напримѣръ, Аристотеля. Съ точки зрѣнія этой теоріи, государство существуетъ такъ же необходимо какъ и всѣ его элементы,—оно есть форма бытія осѣдлой народности. «Этимъ способомъ, говоритъ Цёпфль, вопросъ о юридическомъ основаніи государства совершенно заканчивается и разрѣшается; государство при этомъ не нуждается ни въ какомъ дальнѣйшемъ оправданіи, но основаніе его бытія лежитъ въ самомъ этомъ бытіи, какъ необходимый фактъ. Государство, подобно всякому недѣлимому; можетъ сказать: sum, quia sum — «есмь, потому что есмь». Теорія эта, говорится далѣе, достаточна лишь настолько, насколько она видитъ въ государствѣ проявленіе извѣстной идеи, чрезъ которую объясняются и естественно-историческіе факты.

Точно также отвергаются разныя теоріи, недостаточныя для современныхъ государственныхъ формъ, но вѣрно указывающія на принципъ его первобытныхъ формъ,— напримѣръ, теоріи патріархальную, патримоніальную и т. д.

Государство, говоритъ Шульце *), оправдывается его

*) Назв. соч , стр. 166.

разумною идеею, его *цѣлью*». Моль *), задавши вопросъ о «дозволительности» существованія государства, отвѣчаетъ на него утвердительно, такъ какъ, говоритъ онъ, человѣкъ только въ государствѣ можетъ обезпечить различныя сферы своей жизни и осуществить свои цѣли. Еще рѣзче высказывается тотъ же Цёпфль: «государственная цѣль, говоритъ онъ, есть разумная идея, осуществляемая чрезъ существованіе государства, и она, именно потому, что составляетъ нравственную сущность послѣдняго, является по отношенію къ членамъ государства какъ практическое требованіе разума». И дальше: «государственная цѣль есть не что иное, какъ существо самого государства **).

Не подлежитъ сомнѣнію, что вопросъ о цѣли государства занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ политической философіи, но далеко не то, какое думаютъ дать ему названные ученые.

Вопросъ о цѣли государства есть вопросъ о томъ, какія условія общежитія должны быть обезпечены и интересы общества осуществлены принудительною дѣятельностію государства? Это есть вопросъ о распредѣленіи разныхъ задачъ между данными и опредѣленными силами — частною предпріимчивостью и государственною властью. Ученіе о государственныхъ цѣляхъ имѣетъ въ виду выяснить общіе принципы *дѣятельности* государства, начала *управленія*, но не имѣетъ никакого отношенія къ причинамъ *бытія* государства.

Напротивъ, государствовѣды отождествляютъ вопросъ о государственныхъ цѣляхъ съ вопросомъ о причинахъ *бытія* государства. Ученіе о цѣляхъ дѣлается средствомъ объясненія и «оправданія» существованія государственной формы. Въ этомъ видѣ вопросъ о «цѣляхъ» зани-

---

*) Назв. соч., тамъ же.

**) Стр. 41 и прим. 1.

маетъ неподобающее ему мѣсто въ наукѣ и приводитъ къ извращенію всѣхъ понятій о государствѣ.

Методъ объясненія бытія вещей ихъ цѣлью, въ настоящее время составляющій печальную особенность государственныхъ наукъ, въ прежнее время былъ усвоенъ почти всѣми отраслями знаній. Прежнія науки отличались вообще *телеологическимъ* характеромъ, т. е. разсматривали каждое явленіе въ отношеніи къ его цѣли, выходя изъ той гипотезы, что все мірозданіе организовано по извѣстному предвзятому раціональному плану, сущность котораго можетъ быть выяснена изъ общихъ началъ разума. Самое понятіе цѣли, съ телеологической точки зрѣнія, вытекало не изъ *внутреннихъ* условій развитія и существованія предмета, но изъ понятія идеи, лежащей какъ-бы *внѣ* его, но организующей внѣшнее соотношеніе предметовъ. Такимъ образомъ, прежнія науки имѣли дѣло съ нонятіемъ *внѣшнихъ цѣлей*, данныхъ предметамъ и объясняющихъ причину ихъ существованія.

Разумѣется, этотъ взглядъ былъ развитъ больше всего въ эпоху схоластической философіи, въ періодъ теологическаго міросозерцанія. Но и послѣ упадка этой философіи теорія внѣшнихъ раціональныхъ цѣлей долгое время господствовала въ умахъ людей. Она опровергалась по частямъ, по мѣрѣ открытія положительныхъ *законовъ* мірозданія и міровой жизни. Такъ до открытія положительныхъ законовъ всемірнаго тяготѣнія, законовъ центробѣжной и центростремительной силы, астрономы доказывали, что орбиты планетъ должны имѣть круглую форму, на томъ основаніи, что кругъ есть наиболѣе совершенная линія, а Богъ не могъ создать ничего несовершеннаго. Такъ возвышеніе воды въ насосахъ, при образованіи безвоздушнаго пространства, объясняли тѣмъ, что природа боится пустоты. Не говоримъ уже о болѣе грубыхъ понятіяхъ, вытекавшихъ изъ этого общаго воззрѣ-

нія: какъ, въ силу этихъ понятій, солнце существуетъ для того, чтобы освѣщать землю, какъ «вся еже есть сущаго» сотворено на потребу человѣка, какъ волосы покрываютъ нашу голову для того, чтобы грѣть ее, какъ самъ человѣкъ существуетъ для того, чтобы осуществить высшія цѣли своего «призванія».

Но даже въ тѣ времена теорія внѣшнихъ цѣлей не доходила до крайнихъ своихъ послѣдствій. Конечно, самый рѣшительный телеологъ, объяснявшій существованіе солнца необходимостію освѣщать землю, не рѣшился бы утверждать, что еслибы было доказано, что цѣль освѣщенія и нагрѣванія земли можетъ быть достигнута другими средствами, солнце прекратило бы свое существованіе.

Только въ области нравственныхъ и политическихъ наукъ телеологическіе пріемы достигли крайняго своего развитія и по очень понятной причинѣ. Внѣшній, предметный міръ состоитъ изъ явленій, бытіе которыхъ не зависитъ отъ человѣческой воли. Телеологія считала возможнымъ объяснить причину ихъ бытія чрезъ объясненіе ихъ цѣли. Но, во всякомъ случаѣ, она относилась къ ихъ бытію какъ къ *данному*, существующему независимо отъ человѣческой воли.

Напротивъ, область политическихъ и нравственныхъ явленій признавалась чѣмъ-то вполнѣ зависящимъ отъ человѣческой воли. Бытіе ихъ, какъ полагали (и полагаютъ), можетъ быть объяснено не только ихъ цѣлью вообще, но и актомъ человѣческой воли, создавшей это явленіе, въ виду опредѣленной цѣли.

Это различіе между физическими и нравственными науками, упорно держащееся до настоящаго времени, есть главная причина того, что телеологическое воззрѣніе сохранило свое господство въ политикѣ. Между тѣмъ это различіе не имѣетъ никакого основанія.

Во-первыхъ, человѣческая воля и дѣятельность имѣютъ свое значеніе и въ предметномъ мірѣ. Если бы мы

могли предположить противное, то экономистамъ пришлось бы исключить изъ своей науки весь отдѣлъ о *производствѣ*, который разсуждаетъ о томъ, какъ человѣческій трудъ видоизмѣняетъ форму матеріи и творитъ цѣнности. Ученіе о производствѣ справедливо различаетъ два факта: существованіе извѣстныхъ элементовъ матеріи, которыхъ бытіе не зависитъ отъ воли и дѣятельности человѣка, и, во-вторыхъ, извѣстную комбинацію этихъ элементовъ, посредствомъ которой производитель, знающій законы природы, видоизмѣняетъ форму матеріи и дѣлаетъ ее способною къ потребленію. Мы не можемъ ни создать, ни уничтожить ни одного атома матеріи, но можемъ видоизмѣнить ея форму согласно нашимъ потребностямъ, и то не иначе, какъ на основаніи неизмѣнныхъ законовъ природы.

Тоже самое должно сказать и о явленіяхъ нравственнаго и политическаго міра. Если мы не рѣшимся изходить изъ понятія абсолютной, метафизической свободы воли (на что врядъ можно рѣшиться при современномъ успѣхѣ знаній), то мы должны будемъ признать, что человѣческая воля и дѣятельность такъ же относится къ міру нравственному и политическому, какъ и къ «предметному». Міръ этотъ, какъ было указано выше, слагается изъ элементовъ, бытіе которыхъ не зависитъ отъ человѣческой воли. Мы не можемъ уничтожить ни одного атома нравственной и политической природы человѣка, ни одного изъ существенныхъ ея элементовъ: ни племенныхъ различій, ни особенностей языка, ни естественныхъ стремленій народности къ независимости и единству, ни общаго требованія государственности. Человѣческая воля имѣетъ значеніе только въ дѣлѣ комбинаціи этихъ элементовъ и видоизмѣненія ихъ формы, но и при этомъ она должна принимать въ разсчетъ естественные законы, по которымъ развиваются человѣческія общества, иначе всѣ усилія ея будутъ безуспѣшныя и безплодны.

Съ этой точки зрѣнія понятно, на сколько бытіе явленій нравственнаго и политическаго міра можетъ быть объясняемо ихъ цѣлью. Теорія цѣлей и цѣлесообразности непримѣнима къ отдѣльному человѣку и къ цѣлому обществу.

Относительно отдѣльнаго человѣка никто не рѣшится теперь сказать, что онъ существуетъ для осуществленія разныхъ цѣлей: каждый убѣжденъ, что вся совокупность человѣческихъ цѣлей возникаетъ изъ факта существованія человѣка, изъ условій его сохраненія и развитія. Sum, quia sum. Понятіе цѣлей не есть здѣсь нѣчто первоначальное, но по существу своему производное.

Общество со всѣми его элементами возникаетъ не изъ извѣстныхъ цѣлей, а всѣ цѣли его возникаютъ изъ условій его существованія и развитія: sum, quia sum. Не цѣль объясняетъ бытіе общества, а цѣли общественныя объясняются его существованіемъ; не общество основано на своей цѣли, а какъ разъ наоборотъ.

Телеологическое объясненіе бытія явленій, съ научной точки зрѣнія и просто съ точки зрѣнія здраваго смысла, всегда отличалось двумя признаками: *недостаточностію* и *неубѣдительностію*.

Нечего удивляться, что и доказательства необходимости государства, представленныя политическою философіею, отличаются тѣми же признаками; они всѣмъ кажутся недостаточными и никого не убѣждаютъ.

Какимъ образомъ бытіе государства можетъ быть выведено изъ понятія о его цѣли? Это прежде всего зависитъ отъ того содержанія, которое мы дадимъ понятію цѣли.

Содержаніе государственной цѣли прежде всего опредѣляютъ идеею *права*, составляющаго, какъ говорятъ, самую безспорную и спеціальную задачу государства, его «внутреннее существо». Насколько эта идея можетъ объяснить бытіе государства?

Право, въ самомъ общемъ своемъ опредѣленіи, есть совокупность нормъ, опредѣляющихъ извѣстныя человѣческія отношенія. Разсматриваемое съ точки зрѣнія личныхъ отношеній, оно подходитъ подъ опредѣленіе Канта, въ силу котораго право есть совокупность условій, при которыхъ свобода одного совмѣщается съ свободою другого, по всеобщему закону свободы. Въ сферѣ публичной право проводитъ границу между государственною властью и частною свободою. Словомъ, вездѣ и во всякомъ случаѣ, право даетъ извѣстную *форму* человѣческому общежитію, человѣческимъ отношеніямъ; оно опредѣляетъ условія существованія различныхъ элементовъ политическаго общества. Но даетъ ли оно *бытіе* этимъ отношеніямъ и элементамъ? Право опредѣляетъ, въ какомъ отношеніи государство должно находиться къ подчиненнымъ организмамъ, но имъ ли создано государство и эти организмы? Другими словами: возможно ли опредѣляемое *содержаніе* выводить изъ опредѣляющей его формы?

На этотъ вопросъ очень хорошо отвѣчаетъ одинъ изъ замѣчательныхъ критиковъ современныхъ воззрѣній на государство, К. Францъ.

«Право, говоритъ онъ, не имѣетъ въ себѣ ничего творческаго, *оно не порождаетъ никакихъ связей*, оно вездѣ предполагаетъ фактически существующія связи, на которыя оно дѣйствуетъ формирующимъ образомъ, слѣдовательно, регулятивно, но неучредительно. Ни бракъ, ни община не возникаютъ изъ права, точно также и государство. Даже такія чисто внѣшніе союзы, какъ напримѣръ акціонерная компанія, вызываются къ бытію не правомъ, но интересами участниковъ,—право даетъ только форму этому союзу»... «Здѣсь заблужденія договорной (т. е. и раціональной) теоріи, продолжаетъ онъ, обнаруживаются еще въ новомъ свѣтѣ. Она хотѣла, въ самомъ дѣлѣ, вывести цѣлое государство изъ формы, от-

куда могли постоянно возникать только безсодержательныя формулы. Насколько распространено это ошибочное направленіе, видно даже теперь изъ разныхъ проектовъ конституцій, исходящихъ всегда изъ «всеобщей схемы». Подробности этой схемы развивались болѣе по *логическимъ* требованіямъ, нежели по дѣйствительнымъ потребностямъ, причемъ всякое вниманіе къ даннымъ отношеніямъ обыкновенно исчезаетъ. Дѣло часто принимаетъ такой видъ, *какъ будто государство состоитъ изъ однихъ законовъ* и изъ этихъ законовъ должно возникнуть самое состояніе общества, т. е. содержаніе изъ законовъ... Источникъ этого зла заключается въ ложномъ взглядѣ на право, въ представленіи, что оно имѣетъ творческую силу и въ особенности можетъ и должно основать государство, причемъ дѣйствительно творческія силы, т. е. физическіе и нравственные элементы, оставляются почти безо всякаго вниманія. Соотвѣтственно этому и *ученіе о государствѣ* разсматривалось только какъ *государственное право*, тогда какъ послѣднее есть отрасль науки о государствѣ,—отрасль, которая не можетъ существовать сама по себѣ, но неизбѣжно сдѣлается сухою вѣтвью, къ которой будетъ прикрѣплена, подобно паутинѣ, сѣть пустыхъ формулъ».

Итакъ, идея права не можетъ быть «внутреннимъ, живымъ существомъ» государства, ни историческою причиною, ни раціональнымъ основаніемъ его бытія. Чрезъ совокупность юридическихъ нормъ государственная жизнь получаетъ опредѣленную форму, всѣ отношенія дѣлаются прочными, право неприкосновеннымъ. Но неужели вопросомъ о «формѣ» исчерпывается все содержаніе великой общественной науки? Всякій трезвый умъ пожелаетъ еще изслѣдовать, что станетъ *дѣлать* политическое общество, получившее извѣстную форму?

Политическая наука слишкомъ долгое время останавливалась на вопросѣ о государственномъ *устройствѣ*,

насколько послѣднее зависитъ отъ юридичеткихъ нормъ. Вопросъ этотъ въ свое время (до французской революціи) былъ такъ важенъ, и юридическія гарантіи до такой степени были необходимы для его разрѣшенія, что умъ философовъ и публицистовъ, направленный въ сторону, увидѣлъ въ «правѣ» альфу и омегу государственной жизни, внутреннюю сущность и конечную цѣль государства.

Но XIX ст. начало утомляться спорами объ «устройствѣ»; оно выдвинуло на первый планъ вопросъ о государственномъ *дѣйствіи*. Этотъ вопросъ уже не могъ быть разрѣшенъ юридическими формулами. Тщетно юристы-государствовѣды доказывали, что люди соединились въ государство единственно для права, что право есть главное связующее начало общежитія, и государство призвано для его осуществленія. Страшное развитіе промышленности, раздоры между трудомъ и капиталомъ, рабочій вопросъ, банковое дѣло, желѣзныя дороги, народное образованіе, требованіе мѣръ общественной гигіены, обезпеченіе народнаго продовольствія, помощь бѣднымъ, тарифы, національный вопросъ, движенія въ Италіи, Австріи, Турціи и т. д. —все это подсказывало, что *дѣйствіе* государства имѣетъ въ виду еще и другіе интересы, и что если оно замкнется въ строго юридическую сферу, оно сдѣлается безплодно, и самое государство не будетъ имѣть никакого резона продолжать свое существованіе.

XIX ст. потребовало отъ государства *дѣйствія*; оно же стремится поставить государство на національную почву, т. е. здѣсь ищетъ смысла и право его существованія. Среди этого всеобщаго движенія, что̀ говоритъ наука, взлелѣянная на «раціональныхъ формулахъ?» Она, вмѣстѣ съ партіею раціональныхъ индивидуалистовъ призываетъ *къ порядку*. Когда оказывается, что ея Rechtsgrund никого не убѣждаетъ и всѣмъ кажется недоста-

точнымъ, когда среди шумныхъ требованій жизни, безпрерывной передѣлкой карты Европы, движенія новыхъ экономическихъ силъ, ея формулы о существѣ права оказываются недостаточными, и общество желаетъ видѣть въ государствѣ нѣчто другое, чѣмъ простую страховую компанію Brandkasse (какъ выражался о государствѣ извѣстный Шлецеръ),—она поворачиваетъ на него пушки... настоящія пушки заряженныя картечью, усовершенствованныя докторомъ Крупомъ.

Вездѣ раздаются крики о быстромъ распространеніи разрушительныхъ теорій; лѣтосчисленіе этихъ пагуныхъ явленій ведется съ «нечестивца» Прудона, провозгласившаго анархію.

Но припомнимъ факты. Противъ какого государства возстаетъ Прудонъ, напримѣръ въ своей «системѣ экономическихъ противорѣчій»? Слова его слишкомъ ясны: онъ имѣетъ въ виду именно эту пустую «форму», хотя «одухотворенную» идеею права, но которая призвана къ «бездѣйствію и охраненію». Указавъ на глубокіе, жгучіе вопросы современной жизни, отъ разрѣшенія которыхъ государство систематически устраняется, онъ продолжаетъ

«Жалкіе актеры парламентскихъ трагедій, вотъ что вы такое—талисманы противъ будущаго! Каждый годъ приноситъ вамъ жалобы народа, и когда васъ спрашиваютъ о средствахъ противъ зла, ваша мудрость закрываетъ себѣ лицо... Вся ваша энергія стоитъ за неподвижность, вся ваша добродѣтель улетучивается въ пожеланіяхъ! Подобно фарисею, вы, вмѣсто того, чтобы кормить вашего отца, молитесь за него! Я говорю вамъ, мы обладаемъ секретомъ вашего назначенія: вы существуете для того, чтобы мѣшать жить. Nolite ergo imperare, ступайте прочь!..

«Но мы, сознающіе назначеніе власти съ другой точки зрѣнія; мы, желающіе, чтобы *специальною задачею* правительства было *извѣдываніе будущаго*, *исканіе про-*

гресса, доставленіе всѣмъ свободы, равенства, здоровья и благосостоянія, будемъ мужественно продолжать нашу критическую задачу».

Противъ какого государства направлены эти слова? Какую государственную идею преслѣдуетъ великій отрицатель?

Идею государства, построенную на отвлеченныхъ логическихъ формулахъ, въ силу которой государство есть не что иное, какъ внѣшнее проявленіе права, система гарантій.

Эта идея была выработана въ періодъ борьбы съ абсолютизмомъ стараго порядка и была весьма пригодна для обновленія государственнаго *устройства* на началахъ свободы.

Но она оказалась непригодною для практической *дѣятельности* государства; она, въ моментъ своего господства, направляла правительственныя силы на поддержаніе порядковъ, неладившихъ съ новыми требованіями жизни.

Абсолютная въ своемъ существѣ, она стояла въ противорѣчіи и враждѣ съ идеею прогресса, т. е. съ постояннымъ видоизмѣненіемъ общественныхъ условій.

Что вышло изъ этого—понять не трудно.

Раціонализмъ заранѣе освятилъ возможность вывода, что если разумъ не «оправдаетъ» существованіе государства—оно должно прекратить свое существованіе. Раціональное объясненіе «основаній государства», придуманное въ прежнее время, оказалось несостоятельнымъ, неубѣдительнымъ и даже невозможнымъ въ виду насущныхъ и законныхъ вопросовъ общественной жизни.

Стало быть, явленіе, неимѣющее основанія, должно быть отвергнуто, какъ ненужный остатокъ прежняго времени.

Гдѣ же средство остановить подобное движеніе? Государство, превратившееся въ метафизическую формулу,

и принаровленное исключительно къ интересамъ «порядка»,—что можетъ оно отвѣчать на вызовъ?

Мы слышали нѣсколько такихъ отвѣтовъ. Іюньская рѣзня на улицахъ Парижа, осадное положеніе, государственный переворотъ 2 декабря 1851 г., наполеоновская имперія съ «порядкомъ» внутри и внѣшними войнами—вотъ лучшіе образчики этихъ отвѣтовъ. Что такое былъ Наполеонъ III, какъ не призванный и коронованный порядокъ, послѣднее «доказательство» метафизическаго принципа, провозглашеннаго индивидуализмомъ?

Въ 1869 г. большаго скандала надѣлала рѣчь Наполеона III въ законодательномъ корпусѣ, когда парламентскія привиллегіи были расширены и составилось «либеральное» министерство Оливье. Въ этой рѣчи говорилось, что во Франціи чрезвычайно трудно примирить *порядокъ* и *свободу*; императоръ убѣждалъ парламентъ водворить свободу и бралъ отвѣтственность за порядокъ на себя.

Либералы, подготовившіе превращеніе абсолютной имперіи въ имперію парламентарную, сильно издѣвались надъ этимъ противоположеніемъ порядка и свободы — вещей, идущихъ рука объ руку, обезпечивающихъ другъ друга. Но событія показали, что они смѣялись надъ своими собственными теоріями.

Противополагая порядокъ и свободу, императоръ, очевидно, хотѣлъ сказать, что тотъ государственный идеалъ, который таится въ душѣ каждаго француза, смотрящаго на государство съ точки зрѣнія «началъ 1789 г.» *), можетъ быть, въ данную минуту, поддержанъ именно тѣми мѣрами, которыя употребляла имперія въ теченіи 20 лѣтъ. Свобода должна повести къ требованію другого государственнаго идеала. Событія оправдали это предчувствіе и преемникамъ Наполеона пришлось взяться за его же дѣло,

*) 2-я статья этой декларацін говоритъ, что *цѣль* политическаго союза состоитъ въ *охраненіи* естественныхъ и прирожденныхъ правъ человѣка. Мы видѣли выше, къ какимъ выводамъ приводитъ эта идея.

т. е. за порядокъ. Долго ли онъ продержится, это трудно сказать. Но во всякомъ случаѣ, мѣры версальскаго правительства только отсрочили рѣшеніе вопроса, который *для государства* формулируется слѣдующимъ образомъ:

Должно ли государство идти на встрѣчу новымъ требованіямъ и условіямъ общества, стать во главѣ всякаго движенія руководить имъ въ видахъ общаго блага, словомъ, расширить свою идею практическими требованіями историческаго развитія, расти вмѣстѣ съ обществомъ; или оно должно замкнуться въ кругъ прежнихъ логическихъ формулъ, отставать съ каждымъ годомъ отъ общественнаго движенія, стать не во главѣ общества, а позади его, причемъ послѣднее будетъ развиваться въ ущербъ ему, во вредъ самому себѣ?

Каждый, кто удовлетворительно разрѣшитъ этотъ вопросъ, будь это Орлеанъ, Бурбонъ, новый Бонапартъ, республика «единая и нераздѣльная», республика федеральная заслужитъ вѣчную благодарность Франціи и всего человѣчества.

Приведемъ еще другой примѣръ насилія раціонализма и мы можемъ заключить этотъ отдѣлъ нашего труда.

Отвлеченная и строго юридическая формула государства оказывается несостоятельною и лишенною основанія предъ другимъ великимъ движеніемъ современной исторіи—движеніемъ національнымъ. До начала этого движенія въ XIX ст., немногія европейскія государства были построены на живыхъ началахъ народности и, что всего замѣчательнѣе, именно эти государства достигли раньше другихъ высокой степени культуры и добились вліянія на ходъ всемірной исторіи. Таковы Франція, Англія, Голландія и нѣкоторыя другія. Прочія государства слагались путемъ чисто искусственнымъ, не имѣвшимъ ничего общаго съ естественнымъ ростомъ народности и превращеніемъ ея въ государство. Трактатъ, отдача въ приданное, удачная война, завѣщаніе, обыкновенно рѣшали во-

просъ о томъ, кому долженъ принадлежать тотъ или другой народъ. Составить государство, подобное Австріи, изъ обломковъ Италіи, Германіи, славянскихъ земель, Венгерскаго королевства, ничего не значило въ тѣ времена, когда народы разсматривались какъ часть поземельной собственности, которою можно было распоряжаться вмѣстѣ съ ея «плодами». Съ возрожденіемъ чувства національной независимости этотъ порядокъ вещей оказался несостоятельнымъ. Раздробленная Италія, отданная въ распоряженіе десятка ненаціональныхъ династій, Германія, не вышедшая изъ своего феодальнаго раздробленія, разноплеменныя австрійскія народности, племена порабощенныя Турціею, обнаружили вновь (на долго задержанное) стремленіе къ единству и независимости, стремленіе основать свое государство.

Движеніе это встрѣтило ли дѣйствительную, *научную* опору въ раціонально-юридической теоріи государства? Встрѣтило ли оно въ ней союзницу, которая могла бы помочь ему чѣмъ-нибудь большимъ, кромѣ общихъ соображеній о свободѣ человѣка и народа?

Такой поддержки не оказалось и быть не могло; напротивъ, національное движеніе встрѣтило извѣстную вражду именно въ этой теоріи.

Кантъ очень хорошо опредѣлилъ, что̀ такое государство съ отвлеченной точки зрѣнія. «Государство (civitas), говоритъ онъ, есть соединеніе массы людей подъ юридическими законами» *). Слѣдовательно, «юридическіе законы» суть единственное связующее начало этой «массы людей», и она можетъ набираться изъ всѣхъ человѣческихъ племенъ. Существованіе такого государства, какъ Австрія, вполнѣ оправдывается съ этой точки зрѣнія, и всякое посягательство на ея цѣлость будетъ преступленіемъ противъ юридическаго закона. Абстрактная теорія

*) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § 45.

государства сходилась въ своихъ основаніяхъ съ тѣмъ практическимъ легитимизмомъ, который на вѣнскомъ еще конгрессѣ занимался передѣломъ народовъ, соединяя подъ одинъ «юридическій законъ» самыя разнообразныя народности.

Только уже въ XIX ст., послѣ великихъ войнъ за народную независимость отъ господства французскаго «юридическаго закона» (можетъ быть и очень хорошаго), государственная теорія должна была уступить историческому движенію. Съ великимъ множествомъ оговорокъ было признано, что народность есть натуральная основа государства.

Въ этомъ отношеніи между собою сходятся всѣ почти мыслители и ученые, знаменитые и не знаменитые. Этому успѣху общественныя науки обязаны отчасти великимъ историческимъ событіямъ начала XIX ст., отчасти усиліямъ *исторической школы*. Такъ Савиньи, въ своей «системѣ нын. рим. права» говоритъ (довольно фигурально), что государство есть тѣлесный образъ духовной общности народа». Шталь *) выражается яснѣе и опредѣленнѣе. «Человѣчество, говоритъ онъ, въ цѣломъ не имѣетъ ни общности, ни замкнутости естественныхъ потребностей, ни единства и индивидуальности нравственнаго сознанія. Поэтому, государство не есть призваніе (Beruf) цѣлаго человѣчества, которое не предназначено къ всемірному государству, но призваніе народа. Государство должно соотвѣтствовать каждому народу въ качествѣ устроителя и носителя его жизни». Новые писатели еще энергичнѣе выражаютъ мысль, что народъ есть натуральная основа государства.

Но не трудно замѣтить, что вся эта теорія есть какъ бы посторонній элементъ въ общемъ ученіи о государствѣ. Сама историческая школа, оказавшая такія услуги поли-

*) Philos. des Rechts.

тико-юридическимъ наукамъ, не вполнѣ покончила съ исканіемъ отвлеченной идеи государства. Народность разсматривалась ею, какъ совокупность условій, среди которыхъ *осуществляется* государственная *идея*. Что касается современныхъ трактатовъ, то весьма трудно сказать, къ чему послужило для нихъ принятое ими положеніе исторической школы. Если народность есть *основа* государства, то къ чему же искать еще другихъ основаній бытія государства, къ чему «оправдывать» его существованіе предъ извѣстною идеею? Почему не выяснить его основаній изъ общихъ научныхъ законовъ образованія и развитія народностей, потому что здѣсь только можетъ быть найдена истинная «идея» и животворящій принципъ государства? Другими словами, почему въ основу теоріи государства не положена теорія народности?

Что отношеніе «раціональной» теоріи государства къ принципу народности не совсѣмъ искренно, можно видѣть изъ множества примѣровъ. Блюнчли, тотъ самый ученый, который такъ хорошо говоритъ объ «одухотвореніи» принципа невмѣшательства началомъ народности, въ своемъ «общемъ государственномъ правѣ» (Allgemeines Staatsrecht), признавая значеніе народности для государства, создаетъ, однако, теорію *всемірнаго*, общечеловѣческаго государства. Онъ требуетъ подобной формы на томъ основаніи, что идея человѣка для осуществленія своего нуждается въ болѣе широкихъ формахъ общенія, чѣмъ національное государство и самая идея государства есть идея не національная только, а общечеловѣческая. Что общаго между этимъ методомъ и методомъ историческимъ, который неизбѣжно приводитъ къ теоріи національнаго государства?

Далѣе, вездѣ замѣтно стремленіе какъ-нибудь примирить государственную форму, основанную единственно на общности «юридическаго закона», съ естественно историческимъ понятіемъ народности. Этой цѣли думаютъ

удовлетворить тонкимъ различіемъ между понятіями нація (Nation) и народъ (Volk), или естественною народностію (Naturvolk) и народностію государственною (Staatsvolk).

Естественная народность можетъ быть разбита между нѣсколькими государствами (Германія до послѣдняго времени), или отдѣльныя части разныхъ естественныхъ народностей могутъ составлять одно государство (славяне, нѣмцы, венгерцы и до послѣдняго времени итальянцы входятъ въ составъ Австріи). Если рѣчь идетъ о *фактѣ*, въ такомъ случаѣ это различіе разрѣшаетъ всѣ сомнѣнія. Но для научной теоріи этого успокоительнаго различія недостаточно.

Германія не удовлетворилась тѣмъ, что она, какъ Naturvolk, была разбита на нѣсколько Staatsvolk'овъ. Она все стремилась слить это понятіе въ одно живое цѣлое и почти достигла цѣли.

Какое утѣшеніе народностямъ Австріи, «моимъ народамъ», какъ выражаются Габсбурги, что они не существуютъ, какъ Naturvolk, но представляютъ огромный Staatsvolk?

Одно изъ двухъ—или государство имѣетъ свое основаніе въ народности, и въ такомъ случаѣ система искусственныхъ политическихъ клѣтокъ противорѣчитъ истинному, жизненному началу государства, почему карта Европы должна преобразоваться и преображается сообразно стремленію каждой народности къ единству и независимости.

Или государство имѣетъ свое основаніе въ отвлеченной и безнаціональной юридической цѣли, а потому система искусственныхъ политическихъ сочетаній должна быть поддерживаема, естественныя стремленія народовъ должно разсматривать, какъ «разрушительныя» теоріи и подавлять силою.

Здѣсь нѣтъ выбора ни для теоріи, ни для практики. Пока теорія будетъ видѣть основаніе государства въ чемъ-

либо иномъ, кромѣ естественно-историческихъ условій народности,—она будетъ поддерживать практику, насильственно замыкающую и комбинирующую разныя народности въ искусственныя политическія тѣла. Мало того,—она не найдетъ истиннаго принципа государственности, не опредѣлитъ условій жизненности и нормальнаго развитія государства.

Но вѣдь существуютъ же государства, не построенныя на этомъ началѣ? Да, но отсутствіе этого принципа есть главная причина ихъ вѣчной *болѣзни*. Австрія обладаетъ хорошею и очень образованною администраціею, либеральною конституціею, доставляетъ подданнымъ правосудіе, обезпечиваетъ ихъ свободу и собственность, —словомъ, обладаетъ всѣмъ, чѣмъ должно обладать хорошее государство по его «внутреннему существу и идеѣ». Почему же оно готово развалиться каждую минуту? Почему «мои народы» употребляютъ свободу слова для распространенія идей, противныхъ единству столь просвѣщеннаго государства? Не потому ли, что всѣ они чувствуютъ, въ какой степени они «не дома», не въ *своемъ* государствѣ, и что ихъ государство далеко не здѣсь?

И вотъ просвѣщенное государство должно поддерживать свое существованіе или конституціональными уловками, или арміею, т. е. или *обманомъ*, или *насиліемъ*.

Такимъ образомъ, современная государственная теорія предъ всѣми великими движеніями вѣка оказывается безсильною и безпомощною, а руководимая ею практика должна прибѣгать къ насилію или къ обману. Нормально ли такое положеніе вещей—пусть рѣшитъ каждый безпристрастный читатель.

ВОЗРОЖДЕНІЕ ГЕРМАНІИ

и

ФИХТЕ СТАРШІЙ*).

Лекція I.

Въ 1862 году германское общество шумно праздновало столѣтній юбилей рожденія Фихте старшаго. Немногіе изъ знаменитыхъ философовъ этой страны удостоились такой чести. Германія, конечно, не забыла ихъ. Въ обширномъ умственномъ капиталѣ своемъ, благодарное общество умѣетъ открыть вклады, принадлежащіе его великимъ мыслителямъ. Почему же именно Фихте вызвалъ такое одушевленное сочувствіе? Потому ли, что его философская система стоитъ выше другихъ?—Далеко нѣтъ. Философія Фихте, даже въ свое время, не имѣла такого всеобъемлющаго значенія, какое прежде его имѣлъ Кантъ, а послѣ Гегель. Въ свое время, система Фихте была однимъ изъ возможныхъ способовъ разрѣшенія задачъ, поставленныхъ критическою философіей Канта. Она совпадаетъ со временемъ плодотворнаго, но переходнаго движенія философской мысли; субъективный идеализмъ Фихте—переходная ступень къ всеобъемлющимъ системамъ спекулятивной философіи: объективному идеализму Шеллинга и абсолютному идеализму Гегеля.

Смѣло можно сказать, что еслибы Фихте оставилъ

---

*) Публичныя лекціи, читанныя въ мартѣ 1871 года въ С.-Петербургѣ.

Германіи только свою философію, его имя стояло бы, въ общественномъ сознаніи, немногимъ выше именъ Рейнгольда или Якоби. Но въ дѣятельности Фихте была другая сторона, которая даетъ его личности необыкновенное обаяніе въ глазахъ не только германца, но и всякаго, кому дороги человѣческіе интересы. Въ отношеніи къ созерцательной, философской способности, онъ уступалъ Канту и Гегелю; но онъ превосходилъ ихъ стремленіемъ перевести философскія понятія въ жизнь, стремленіемъ обновить дряхлѣвшее общество, посредствомъ воспитанія его къ новой, духовной жазни. Фихте не какъ философъ, но какъ проповѣдникъ философіи, какъ народный учитель, ораторъ, навсегда останется въ памяти политической Германіи. Эта сторона дѣятельности Фихте пріобрѣтаетъ особенную важность, если мы вспомнимъ, на какую цѣль она была направлена. Воспитаніе народа къ новой духовной жизни, въ глазахъ Фихте, было средствомъ подвинуть впередъ національное дѣло Германіи, сначала освободить его отъ ига чужеземцевъ, а затѣмъ сдѣлать изъ нея могущественный органъ исторической жизни человѣчества.

Слѣдовательно, воспоминаніе о Фихте, въ глазахъ германскаго общества, неразрывно связано съ исторіей національнаго вопроса, которому онъ далъ такой могущественной толчокъ. Эта сторона дѣятельности Фихте будетъ предметомъ моихъ чтеній.

На первый разъ можетъ показаться страннымъ, почему русскій публицистъ обращаетъ вниманіе русскаго общества на трибуна чуждой и, во многихъ отношеніяхъ, враждебной намъ народности; еще страннѣе покажется то обстоятельство, что я предполагаю, посредствомъ этихъ чтеній, вызвать горячее сочувствіе къ человѣку, усилія котораго, повидимому, содѣйствовали образованію державы, вызывающей нѣкоторыя опасенія со стороны всѣхъ европейскихъ государствъ. Конечно, служеніе цѣлямъ

своего отечества—дѣло почтенное; хорошіе патріоты однѣхъ странъ всегда могутъ служить полезнымъ примѣромъ для другихъ. Но дѣлать изъ этихъ примѣровъ предметъ чтеній—значитъ впадать въ ненужный дидактическій тонъ, всегда непріятный образованному обществу.

Но мы обращаемся къ памяти Фихте вовсе не съ цѣлію нравоученія на примѣрахъ. Патріотическая дѣятельность Фихте не состояла только въ актахъ самопожертвованія въ пользу отечества; онъ вызывалъ общественное уваженіе и удивленіе не одними свойствами своего характера—мужествомъ, твердостью и честностью. Всѣ акты его воли и свойства его души были отданы на служеніе высшей философской идеѣ; онъ умѣлъ оставаться философомъ при разрѣшеніи самыхъ жгучихъ, практическихъ вопросовъ тогдашней политики. Не уступая въ достоинствѣ патріотическихъ актовъ лучшимъ изъ своихъ современниковъ, онъ съумѣлъ возвести вопросъ о національности на степень вопроса философскаго, слѣдовательно, общечеловѣческаго, сдѣлать изъ понятія національности принципъ *философіи исторіи*. Въ этомъ заключаются его права на вниманіе просвѣщенныхъ патріотовъ всѣхъ странъ и народовъ. Мы должны нѣсколько пояснить нашу мысль.

Вопросъ о національности, въ своей грубой, не философской формѣ, представляется вопросомъ объ узкой исключительности національной жизни, исключающей всякое международное общеніе. Въ большинствѣ случаевъ, эта изолированность народа опирается на понятіе о превосходствѣ одной народности надъ другою. Если такой народъ выходитъ изъ своей изолированности, то исключительно съ цѣлью всемірнаго преобладанія, на которое онъ, какъ «призванная» народность, имѣетъ право. Исчезновеніе, поглощеніе другихъ народностей—конечная цѣль такого взгляда; презрѣніе «призванной» на-

родности къ «призваннымъ»—естественная форма ихъ отношеній. Военное могущество—единственное средство осуществить такую національную цѣль. Эти первобытные элементы національнаго вопроса не утратили своего значенія и въ настоящее время, въ самомъ отечествѣ Фихте. Мы слышимъ о томъ, что славянскій міръ осужденъ на вѣчное прозябаніе, что латинская раса отжила свой вѣкъ, что единственное спасеніе европейскаго материка заключается въ безусловномъ подчиненіи диктатуры «призванной» расы.

Понятно, что такая постановка вопроса не имѣетъ никакого философскаго основанія. Во имя чего ни провозглашалось бы поглощеніе и порабощеніе народностей,—во имя-ли племенныхъ достоинствъ порабощающей расы, или во имя ея высшей цивилизаціи,—въ основѣ дѣла будетъ лежать грубое физическое насиліе, смерть народностей, этихъ живыхъ организмовъ человѣческаго рода. Средства будутъ соотвѣтствовать основанію. Идеи грубаго преобладанія выражаются въ формѣ внѣшняго, политическаго могущества. Другими словами, національныя задачи сводятся къ задачамъ политическаго преобладанія, основаннаго на военной силѣ.

Философія исторіи видитъ въ національномъ вопросѣ нѣчто другое. Для философіи народность есть живая, коллективная личность, отличающаяся отъ другихъ особенностями своего характера, своихъ умственныхъ и нравственныхъ способностей, а потому имѣющая право на независимое существованіе и развитіе. Это разнообразіе національныхъ особенностей есть коренное условіе правильнаго хода *общечеловѣческой* цивилизаціи. Каждый народъ, какъ бы ни были велики его способности и богаты его матеріальныя средства, можетъ осуществить только одну изъ сторонъ человѣческой жизни вообще. Лишить человѣчество его разнообразныхъ органовъ—значитъ лишить его возможности проявить во все-

міриой исторіи все богатство содержанія человѣческаго духа. Теорія «призванныхъ» народностей построена на понятіи единства и исключительности цивилизаціи; ея идеалъ—всемірное государство, наполненное «общечеловѣками», скроенными по образцу преобладающей расы. Философская теорія народностей не допускаетъ такого однообразія цивилизаціи: подобно тому, какъ въ государствѣ она видитъ не союзъ отвлеченныхъ гражданъ, а массы живыхъ и разнообразныхъ личностей, такъ и человѣчество, въ ея глазахъ, слагается изъ совокупности коллективныхъ и разнообразныхъ личностей. Наука не отвергаетъ понятія общечеловѣческой цивилизаціи, въ томъ смыслѣ, что важнѣйшіе результаты умственной, нравственной и экономической жизни каждаго народа становятся достояніемъ всѣхъ другихъ. Но философія исторіи, неопровержимыми данными, доказываетъ, что каждый изъ этихъ результатовъ могъ быть добытъ только на почвѣ національной исторіи, что статуи Фидія и философія Платона были греческимъ созданіемъ, что римское право есть продуктъ римской исторіи, конституція Англіи есть ея національное достояніе. Это не мѣшаетъ имъ имѣть общечеловѣческое значеніе, вліять на развитіе искусства, философіи и политики, воплощать въ себѣ ту или другую сторону духовной природы человѣка, въ данную эпоху ея развитія.

Философія исторіи призываетъ всѣ народности къ жизни, къ дѣятельности, одинаково удаленной и отъ замкнутаго отчужденія и отъ слѣпаго подражанія. Она призываетъ каждое племя дать человѣчеству то, что скрыто въ силахъ его духовно-нравственной природы. Народное *творчество* — вотъ послѣдняя цѣль, указываемая наукой каждому племени,—цѣль, безъ которой не можетъ быть достигнуто совершенство рода человѣческаго. Убить творческую силу народа—все равно, что убить силу личной предпріимчивости въ недѣлимомъ. Подчиненіе всѣхъ расъ

одной всеспасающей цивилизаціи «призваннаго» народа такъ же пагубно дѣйствуетъ на международную жизнь, какъ всеспасающая административная централизація на внутреннюю жизнь страны.

Изъ этого понятно, гдѣ философія національности ищетъ условій для осуществленія своего принципа. Національная цѣль не можетъ быть достигнута посредствомъ внѣшняго, физическаго преобладанія народности надъ другими. Еслибы народъ завоевывалъ всю вселенную, то и тогда онъ не прибавилъ бы ни одного слова къ общему достоянію цивилизаціи. Работа надъ собою, развитіе своихъ особенностей и способностей, воспитаніе къ сознательной, духовной жизни—только этимъ путемъ народъ можетъ занять прочное мѣсто въ исторіи цивилизаціи. Такимъ образомъ, вопросъ съ почвы *политической* сводится на почву *культурную*, *общественную*. Затѣмъ въ жизни народовъ внѣшняя и внутренняя свобода является такимъ же условіемъ творчества, какъ и въ жизни недѣлимаго. Эта свобода можетъ быть нарушена въ двухъ отношеніяхъ. Вопервыхъ, физическое насиліе, рабство для отдѣльнаго лица, завоеваніе для народа — или совершенно убиваетъ въ немъ энергію, или задерживаетъ въ немъ творческую силу на неопредѣленное время. Во-вторыхъ, плѣненіе духовное, положенное на себя самимъ народомъ, въ виду такъ называемой высшей цивилизаціи, лишаетъ его всякой самостоятельности и обрекаетъ на пассивное *подражаніе* — эту смерть всякаго творчества. Неподкупный голосъ общественнаго мнѣнія не поставитъ высоко компилятора или переводчика, хотя бы очень талантливаго. Не долженъ ли каждый патріотъ заботиться о томъ, чтобъ его собственное отечество не оставалось на степени компилятора и переводчика чужихъ идей? Чужіе образцы и идеи—хорошее воспитательное средство, но они не должны убивать творческой силы, духовной самостоятельности человѣка, ихъ изучающаго. *Взять, что можно, отъ*

другихъ, на правахъ свободнаго обмѣна, сохраняя полную свою самостоятельность, — *вотъ условіе народнаго существованія.*

Фихте, обращаясь къ своему народу, первый выяснилъ эти коренныя условія всякой національной жизни, а потому его выводы имѣютъ общечеловѣческое, научное значеніе настолько же, насколько общечеловѣчны выводы раціональной философіи XVIII ст., выяснившей права человѣческой личности. Мы обращаемся къ Фихте, какъ къ одному изъ представителей общечеловѣческаго движенія, начавшагося въ первой четверти XIX вѣка и извѣстнаго подъ именемъ *національнаго* движенія. Понять систему Фихте — значитъ уяснить себѣ, въ извѣстной степени, философскія основанія и смыслъ этого движенія.

Прежде всего мы постараемся дать нѣкоторое понятіе о личности философа. Фихте родился въ тотъ годъ, когда Руссо издалъ свой знаменитый трактатъ «объ общественномъ договорѣ» (Du contrat social), въ 1762 г. Слѣдовательно, его юношескіе годы прошли подъ могущественнымъ вліяніемъ раціональной философіи, достигшей полнаго своего торжества. Особенно велико было это торжество въ Германіи. Франція уже пережила вѣкъ *системъ* философіи, періодъ исканія общихъ началъ и догматическаго построенія теорій. Руссо, умершій въ 1778 году, когда Фихте было 16 лѣтъ, былъ послѣднимъ изъ французскихъ «философовъ» въ тѣсномъ смыслѣ. На смѣну философамъ пришли люди дѣйствія, — сначала Тюрго съ своими реформами, а послѣ Мирабо, Дантонъ и Робеспьеръ съ революціей. Сама наука сдѣлалась непосредственною руководительницею политической жизни. Теоріи «духа законовъ» и «общественнаго договора» вдохновляли ораторовъ національнаго собранія клубовъ и площадей. Напротивъ, въ Германіи критическій раціонализмъ Канта еще творилъ систему новой логики, систему нравственной и политической философіи. Общіе вопросы о предметѣ и

средствахъ познанія, о свободѣ воли, объ источникѣ нравственнаго закона и т. д. занимали германское общество XVIII ст. такъ же, какъ французское въ XVII, во времена Декарта и Малебранша. Созерцательное отношеніе къ жизни было естественнымъ послѣдствіемъ этого направленія. Въ эпоху ожесточенныхъ войнъ, когда старая «священная» имперія германцевъ рушилась подъ ударами Наполеона, Шеллингъ создавалъ свою систему *объективнаго* идеализма, а въ 1812 году Гегель печаталъ свою логику. Это явленіе имѣло свою грандіозную сторону. Въ основаніи его лежали глубокая вѣра въ человѣческій разумъ и убѣжденіе, что философіи суждено обновить міръ. «Духъ», говорилъ Гегель, «уже обнаружилъ свое могущество, такъ что въ настоящее время прочны однѣ идеи и то, что согласуется съ идеями, и только то имѣетъ цѣнность, что можетъ оправдать себя предъ умомъ и предъ мыслію». Міръ управляется идеями. Но философія есть наука, изслѣдующая идеи во всей ихъ чистотѣ и отвлеченности; она есть наука объ идеяхъ по преимуществу. Кому же, какъ не ей, принадлежитъ руководящая роль въ дѣлѣ обновленія человѣчества?

Это воззрѣніе на призваніе философіи раздѣлялось всѣми мыслителями. Но ни одинъ изъ нихъ не чувствовалъ въ себѣ призванія лично, непосредственно вліять на жизнь, переводить идеи въ бытіе. Мыслители, подобные Гегелю, полагали, что идея, выясненная философіею, сама по себѣ, безъ внѣшняго посредства овладѣетъ всеобщимъ сознаніемъ и отсюда перейдетъ въ жизнь. Поэтому непосредственное участіе во внѣшнихъ событіяхъ казалось имъ недостойнымъ призванія философа. Что такое внѣшнее событіе, какъ не случайный фактъ, нерѣдко нарушающій свободное развитіе мысли? Какъ отнесся Гегель къ событіямъ, наполняющимъ эпоху борьбы Германіи съ Наполеономъ? Эти событія, въ которыхъ современное общество видитъ зародышъ будущаго величія Гер-

маніи, разсматривались имъ какъ нѣчто *задержавшее* на время возможность истинной жизни, жизни философской. Вотъ что говорилъ онъ въ 1818 г.: «Борьба, имѣвшая цѣлью возстановить и спасти государство и политическую цѣлость народной жизни, *овладѣвала* всѣми способностями духа, силами всѣхъ состояній, а также внѣшними средствами, такъ что внутренняя жизнь духа не могла найти должнаго спокойствія. Но, продолжаетъ онъ, такъ какъ въ настоящее время *поставлена преграда этому потоку дѣйствительности*..., то наступило время, когда, вмѣстѣ съ порядкомъ въ дѣйствительномъ мірѣ, можетъ расцвѣсти въ государствѣ свободное царство мысли».

Правда, и Шеллингъ и Гегель отдали въ свое время дань «потоку дѣйствительности». Оба они были студентами въ Тюбингенѣ, когда вспыхнула французская революція. Расказываютъ, что оба они восторгались ея началами и однажды въ воскресенье, вмѣстѣ съ Шиллеромъ, отправились за городъ и посадили на какомъ-то лугу «дерево свободы». Но этимъ, кажется, и ограничилось ихъ личное участіе во внѣшнихъ событіяхъ.

Напротивъ, Фихте весь отдался этимъ событіямъ. «Я не рожденъ быть цеховымъ ученымъ, говорилъ онъ самъ про себя; я не могу просто думать,—я хочу дѣйствовать». И въ самомъ дѣлѣ, онъ былъ однимъ изъ замѣчательныхъ *дѣйствующихъ лицъ* въ исторіи обновленія Германіи. Потомство поставило его рядомъ съ Штейномъ, Шарнгорстомъ и другими практическими государственными людьми того времени. Онъ продолжалъ дѣйствовать, хотя его всячески устраняли отъ вмѣшательства во внѣшнія событія, которыя, по воззрѣніямъ того времени, подлежали всецѣло вѣдомству официальныхъ лицъ.

Но официальныя лица какъ будто не видѣли, что ихъ практическая дѣятельность не можетъ замѣнить въ національномъ движеніи того, что вносилъ въ него Фихте.

Въ то время, какъ они организовали матеріальныя силы для борьбы съ внѣшнимъ врагомъ, Фихте проповѣдывалъ идею національности, выяснялъ историческія и философскія основанія началъ народности въ цивилизаціи. Они не видѣли, что Фихте не хотѣлъ похитить у нихъ ни военной, ни финансовой, ни законодательной власти, но что онъ хотѣлъ только воспользоваться своимъ правомъ философа дѣйствовать на человѣческія убѣжденія и содѣйствовать возвышенію національнаго чувства. Онъ хотѣлъ сдѣлать *свое* дѣло, котораго не могла сдѣлать ни одна офиціальная власть, — внести общую, руководящую идею въ массу внѣшнихъ событій.

Другими словами, онъ, участвуя въ «потокѣ дѣйствительности», оставался *философомъ*. Но онъ иначе понималъ отношеніе философа къ жизни, чѣмъ современные ему мыслители. Философъ, по его мнѣнію, долженъ былъ принимать непосредственное участіе въ созиданіи внѣшнихъ фактовъ. Онъ долженъ вліять на человѣческое творчество, на проявленіе духа во внѣшнемъ мірѣ. Какимъ же образомъ философъ можетъ участвовать въ дѣйствительной жизни?

Всѣ философы вѣрили въ воспитательное и образовательное значеніе философіи. Всѣ вѣрили въ силу разума и могущество идей. Но всѣ они видѣли соотношеніе «науки идей» только къ мыслящей части человѣческаго духа. Философія, полагали они, дѣйствуетъ на человѣка тѣмъ, что даетъ ему ясныя представленія о справедливомъ и несправедливомъ, добрѣ и злѣ, прекрасномъ и безобразномъ. Понятія эти, войдя въ человѣческое сознаніе, должны неотразимо вліять на его волю и на совокупность его убѣжденій. Человѣкъ, *познавшій* истину умомъ, будетъ дѣйствовать согласно съ его указаніями. Поэтому роль философа состоитъ въ образованіи человѣческаго ума, чрезъ выясненіе понятій нравственнаго. Понятія сами собою перейдутъ въ убѣжденія. Философъ,

поэтому, исполняетъ свое назначеніе, когда онъ, отвлекаясь отъ дѣйствительной жизни, удаляется во внутреннюю жизнь духа, выясняетъ для себя и для другихъ одни понятія. Это воззрѣніе на философію установилось при первомъ ея появленіи. Сократъ полагалъ, что онъ призванъ помогать человѣческому духу — выдѣлять изъ себя истинныя понятія о добрѣ и злѣ. Платонъ видѣлъ въ наукѣ объ идеяхъ главное средство воспитанія человѣка въ нравственности. Гегель ждалъ обновленія человѣчества отъ новой системы логики.

Во всемъ этомъ не было рѣчи о главномъ факторѣ нравственныхъ дѣяній — о человѣческой *волѣ*, которая всегда можетъ дѣйствовать въ разрѣзъ съ теоретическими представленіями разума; не было рѣчи о томъ элементѣ человѣческаго духа, подъ вліяніемъ котораго складываются дѣйствительныя *убѣжденія*.

Фихте стремился направить философію именно на этотъ практическій элементъ духа, вліять непосредственно на волю и убѣжденія людей. Онъ сказалъ себѣ: философъ не только долженъ искать нравственныхъ истинъ въ глубинѣ своего духа,—онъ долженъ заботиться о томъ, чтобъ эти истины стали дѣйствительными убѣжденіями людей. Отсюда—его неудержимое стремленіе дѣйствовать на внѣшній міръ путемъ слова, путемъ нѣкоторой философской проповѣди. «Я, говоритъ онъ, имѣю одну страсть, одну потребность, полное сознаніе меня самого — дѣйствовать внѣ меня».

Этимъ объясняется весь процессъ дѣятельности Фихте. Какъ *философъ*, онъ искалъ теоретической истины; но истина, разъ имъ найденная, становилась его *убѣжденіемъ*, частью его нравственной природы. А каждое убѣжденіе, говоритъ Куно-Фишеръ, становилось его *страстью*; оно стремилось наружу, стремилось войти въ убѣжденія другихъ людей. Философъ становился учителемъ, проповѣдникомъ, ораторомъ. Каѳедра была для

него не только средствомъ передавать логическія истины, учить мыслить,—онъ смотрѣлъ на нее какъ на аналой, трибуну. Понятно, что для такой дѣятельности онъ нуждался въ твердой, непоколебимой вѣрѣ въ истину своихъ убѣжденій. Философъ только и вѣчно *ищущій* истины никогда не можетъ сказать, что онъ убѣжденъ въ безусловной истинѣ своихъ положеній. Можетъ быть, это вѣчное сомнѣніе, это критическое настроеніе и есть необходимое условіе прогресса знаній; можетъ быть, философствующій духъ долженъ быть вполнѣ *свободенъ*. даже отъ всякихъ убѣжденій. Но, содѣйствуя успѣху мысли, такой философъ становится неспособенъ къ практической дѣятельности, въ основаніи которой должны лежать твердыя убѣжденія. Поэтому Фихте видѣлъ въ философіи прежде всего средство выработать себѣ *убѣжденія*, которыя затѣмъ возвѣщались обществу. въ качествѣ непоколебимыхъ истинъ. Въ этомъ отношеніи онъ расходился съ современными ему философами. Вотъ что писалъ онъ къ Рейнгольду: «Вы говорите, что философъ долженъ думать, что онъ можетъ заблуждаться. какъ отдѣльный человѣкъ: что онъ, какъ недѣлимый, можетъ и долженъ учиться отъ другихъ. Знаете ли, какое мнѣніе вы описываете?—мнѣніе человѣка, который въ теченіи всей своей жизни никогда ни въ чемъ не былъ убѣжденъ!...»

Изъ этого не должно думать, что Фихте смотрѣлъ на общество какъ на *пассивную* массу, способную только къ механическому воспріятію чужихъ убѣжденій. Напротивъ, вся цѣль его проповѣднической дѣятельности состояла въ томъ, чтобы возбудить въ обществѣ, въ каждомъ недѣлимомъ, тотъ духовный процессъ, который совершался въ немъ самомъ: сначала возбудить сознаніе къ исканію нравственныхъ началъ, потомъ къ стремленію сознательно перевести эти начала къ убѣжденію, которыя

бы овладѣли всѣмъ существомъ человѣка и руководили бы его дѣятельностью.

Это направленіе вполнѣ было согласно съ общими началами самой философіи Фихте. Мы видѣли выше, что эта система, весьма, правда, замѣчательная, не можетъ стоять наряду съ колосальными системами Спинозы, Шеллинга, Гегеля, которымъ суждено было долго владычествовать надъ умами и породить цѣлыя школы. Вліяніе философіи Фихте было мимолетно и по объему незначительно. Если въ свое время каждый буршъ считалъ своею обязанностью курить изъ трубки съ портретомъ Фихте, то вовсе не по тому, чтобы философія Фихте, взятая сама по себѣ, до такой степени овладѣла строемъ европейскаго мышленія, какъ впослѣдствіи гегелизмъ. Фихте, ораторъ и человѣкъ, преобладалъ надъ Фихте—философомъ. Философія Фихте имѣла значеніе гораздо больше по тому употребленію, которое онъ изъ нея дѣлалъ, чѣмъ сама по себѣ.

Философія Фихте вышла изъ *критической* философіи Канта. Послѣдняя закончила періодъ такъ называемой *догматической* философіи. Поэтому необходимо дать понятіе о томъ кругѣ философскихъ системъ, къ которымъ принадлежитъ ученіе Фихте, въ отличіе ихъ отъ періода прежней *философіи.* Мы должны спросить себя, что сдѣлалъ критицизмъ вообще и въ чемъ состояла задача, предположенная себѣ Фихте?

Въ сущности, вся новая философія, какъ въ догматическомъ, такъ и въ критическомъ ея періодѣ, основана на одномъ общемъ понятіи, что человѣческій разумъ есть принципъ познанія и источникъ истины. Свободный и самостоятельный духъ человѣка знаетъ прежде всего только самого себя. Наше мышленіе есть для насъ первое достовѣрное; вмѣстѣ съ тѣмъ, оно есть мѣрило достовѣрности и истинности всего существующаго внѣ насъ. Поэтому первое естественное отношеніе личности къ пред-

метному міру есть отношеніе отрицательное: оно формулировано *Декартомъ* слѣдующимъ образомъ: мы ничего не знаемъ достовѣрно и во всемъ сомнѣвается—de omnibus dubito. Мы первоначально знаемъ только о своемъ собственномъ бытіи, въ которомъ убѣждаетъ насъ наше сознаніе, или, лучше сказать, фактъ мышленія. На этомъ основаніи, Декартъ сказалъ: cogito—ergo sum. Отсюда—два послѣдствія: во-первыхъ, законы внѣшняго міра могутъ быть познаны только чрезъ посредство логическихъ формъ субъективнаго мышленія, во-вторыхъ, необходимость каждаго явленія можетъ быть признана только тогда, когда оно согласно съ законами разума. Человѣкъ, при посредствѣ своего разума, можетъ познать сущность вещей и общую причину явленій. Этого познанія онъ достигаетъ слѣдующимъ образомъ. Во первыхъ, онъ находитъ въ предметномъ мірѣ первое данное, которое имѣетъ для него значеніе аксіомы. Это данное, бытіе котораго не зависитъ отъ чего нибудь другого, которое существуетъ совершенно самостоятельно, есть причина и сущность міра—его *субстанція*. Затѣмъ мышленіе открываетъ свойства или аттрибуты этой субстанціи, которые въ проявленіи своемъ даютъ внѣшній міръ, міръ производныхъ явленій. Такъ созидается философская система міра. Для такого философа важенъ только одинъ вопросъ: что онъ долженъ признать за *субстанцію*? Но разъ субстанція дана, разумъ безъ затрудненія выведетъ изъ ея аттрибутовъ всю систему вселенной, и притомъ систему какъ физическаго, такъ и нравственнаго міра. Этимъ характеризуется періодъ *догматической* философіи.

Легко замѣтить, что эти философскія системы оставляли неразрѣшеннымъ одинъ существенный вопросъ—вопросъ о размѣрѣ способностей познающаго разума, слѣдовательно о возможности познанія сущности вещей, открытія ихъ субстанціи. Разумъ есть принципъ и средство

познанія,—очень хорошо. Но какъ велики его силы, *что онъ можетъ знать?*

Этотъ вопросъ поставилъ себѣ *Кантъ*; онъ постарался опредѣлить средства этого всеобщаго орудія познанія, и началъ собою періодъ *критической* философіи. Извѣстно, до какихъ результатовъ дошелъ онъ. Прежде всего былъ разрѣшенъ вопросъ объ отношеніи познавательныхъ средствъ разума къ міру явленій, міру чувственному. Здѣсь Кантъ даетъ отвѣтъ категорическій. Мы не можемъ познать сущности вещей, вещей въ самихъ себѣ: мы познаемъ только ихъ явленія (phoenomena). Внѣшнія, опытныя явленія даютъ внѣшній толчекъ нашей познавательной способности, сообщаютъ ей весь матеріалъ, которымъ она овладѣваетъ при помощи прирожденныхъ категорій разума. Другими словами, мы познаемъ только внѣшнюю сторону явленій. Познавая лишь внѣшнюю (опытную) сторону явленій, разумъ не можетъ возвыситься до теоретическаго познанія началъ, лежащихъ внѣ опыта. Поэтому бытіе и сущность такихъ понятій, какъ Богъ, свобода и безсмертіе, не подлежатъ теоретическому познанію, потому что они не могутъ быть предметомъ теоретическаго доказательства, какъ понятія сверхъопытныя, выходящія изъ міра явленій.

Между тѣмъ эти понятія, недоступныя теоретическому разуму, имѣютъ весьма большое значеніе для разума практическаго, т. е., для *воли*. Міръ нравственныхъ явленій, т. е., *дѣяній*, создается человѣческою волею; а возможно ли говорить о системѣ нравственныхъ дѣяній безъ понятія, наприм., свободы, которая одна можетъ дать человѣческому дѣйствію нравственный характеръ? Вслѣдствіе этого, Кантъ ввелъ эти сверхъопытныя понятія въ свое ученіе о нравственности. Онъ призналъ ихъ необходимыми послѣдствіями понятія воли или, какъ онъ выражался, постулятами практическаго разума. Для каждаго индивидуальнаго разума эти понятія имѣютъ

значеніе *врожденныхъ* понятій присущихъ каждому сознанію. Они лежатъ въ основаніи всей нравственной дѣятельности человѣка. Послѣдствія кантовской философіи понятны. Строго говоря, ее нельля назваь *системою* философіи,—для этого ей недоставало одного общаго *принципа*. Человѣкъ, какъ теоретическій разумъ, не знаетъ сущности видимыхъ предметовъ: теоретическій разумъ состоитъ изъ совокупности прирожденныхъ *категорій*, съ помощію которыхъ онъ систематизируетъ явленія видимаго міра. Онъ можетъ понять соотношеніе и причинную связь *явленій*, но не знаетъ причины и сущности самихъ *предметовъ*, порождающихъ эти явленія; слѣдовательно, онъ не видитъ общаго принципа міра физическаго. Какъ разумъ *практическій*, какъ воля, человѣкъ дѣйствуетъ согласно извѣстнымъ сверхъопытнымъ представленіамъ. Они ему врождены, но онъ не знаетъ ихъ причины. Другими словами, нѣтъ общаго принципа и въ мірѣ нравственномъ. Сознательно дѣйствующая личность можетъ дать себѣ отчетъ, по какому нравственному *закону* она дѣйствовала въ данномъ случаѣ, но не можетъ отвѣтить, на чемъ основанъ самый *законъ*. Наконецъ, вся духовная дѣятельность человѣка сводится на одинъ актъ—актъ познанія или закона физическаго, или закона нравственнаго. Разъ законъ познанъ, онъ требуетъ себѣ безусловнаго повиновенія. Слѣдовательно, надъ всею философіей Канта царило понятіе *логической необходимости*. Понятно, что спеціально въ отношеніи нравственной философіи эта философія не разрѣшала и кореннаго вопроса о человѣческой *свободѣ*. Теоретическій разумъ, съ своими прирожденными категоріями и императивами, царилъ надъ человѣческимъ духомъ, который признавался свободнымъ только въ актѣ *познанія*, но не въ *практическомъ дѣяніи*.

Фихте первый постарался дать практическое разрѣшеніе вопросамъ, поставленнымъ критическою филосо-

фіей Канта, не сходя съ общей почвы критицизма. Фихте принялъ и общее положеніе догматической философіи, что наше мышленіе есть для насъ первая достовѣрность, и положеніе критической философіи, что мы не знаемъ вещей самихъ въ себѣ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Должна ли философія остаться безъ одного общаго начала? Изъ того, что мышленіе не можетъ открыть въ предметномъ мірѣ первоначальной субстанціи, слѣдуетъ ли, чтобы философія отказалась отъ своей коренной задачи—свести міръ явленій къ одному общему началу? Фихте, для разрѣшенія этого противорѣчія, рѣшился на чрезвычайно смѣлый шагъ. Онъ сказалъ себѣ: субъективный духъ не можетъ найти общей сущности въ мірѣ предметныхъ явленій; но это не потому, чтобы средства его были ограничены, а потому, что предметный міръ *не имѣетъ реальнаго бытія.* Что мы имѣемъ прежде всего отъ предметнаго міра? — Извѣстную совокупность *представленій.* Я вижу домъ. Это означаетъ прежде всего, что я имѣю представленіе объ этомъ домѣ. Слѣдовательно, первая достовѣрность для меня есть представленіе о домѣ, — и не только первая, но и послѣдняя. Я знаю только представленія—и больше ничего. Другими словами: я знаю міръ только въ моихъ представленіяхъ, — они одни имѣютъ для меня реальное бытіе. Но какимъ образомъ создаются эти представленія?.. Кантъ говорилъ, что первый источникъ представленій есть внѣшній, опытный міръ; основа каждаго представленія есть чувственное воспріятіе ощущеній внѣшняго міра; субъективный разумъ только вноситъ въ нихъ форму — пространства и времени. Фихте отвергъ и это положеніе. Представленія во всемъ ихъ объемѣ составляются субъективнымъ духомъ; они суть продуктъ творчества нашего *я.* Такимъ образомъ реальная причина единственно реальнаго міра, міра представленій, есть наше *я.* Вслѣдствіе этого, въ ученіи Фихте *я* какъ-бы замѣняетъ прежнюю субстанцію. Оно

является для него не только высшимъ принципомъ и орудіемъ познанія, но и *творческою* силою, первою основою реальнаго бытія. Поэтому философія Фихте получила названіе системы субъективнаго идеализма.

Приложеніе этого начала къ системѣ нравственной философіи понятно. Прирожденные императивы практическаго разума превращаются въ произведеніе субъективнаго мышленія. Человѣкъ не только подчиняется *сознаннымъ* имъ законамъ нравственности, но творитъ ихъ изъ своего субъективнаго мышленія. Поэтому, первое начало нравственной дѣятельности состоитъ въ согласіи внѣшнихъ дѣяній съ внутреннимъ существомъ субъективнаго *я*. Это согласіе осуществляется при посредствѣ полнаго освобожденія отъ всякихъ внѣшнихъ мотивовъ; человѣкъ побуждается къ дѣйствію не какимъ нибудь внѣшнимъ объектомъ, но самодѣятельностью духа, поставившаго себѣ извѣстный законъ. Это согласіе внѣшняго дѣйствія съ существомъ субъективнаго *я* приводитъ къ идеѣ *нравственной необходимости*, къ идеѣ *долга*, которая замѣняетъ прежнее понятіе логической необходимости. Такимъ образомъ свобода дѣлается не только условіемъ нравственнаго характера дѣяній, но и, такъ сказать, существомъ творчества субъективнаго *я*.

Много можно возразить противъ системы Фихте; мы не будемъ дѣлать этого, потому что она скоро пережила себя. Но нельзя не замѣтить, что въ свое время она дала обществу очень много. Въ періодъ, когда ученіе о внѣшней субстанціи было разрушено, а коренные принципы нравственной жизни были объявлены бездоказательными положеніями, Фихте возвратилъ общественному міросозерцанію общее начало, указалъ ему на коренной принципъ нравственнаго порядка. Притомъ онъ внесъ въ философію удаленное изъ нея понятіе о *творчествѣ*, самодѣятельности, къ которой онъ призывалъ всякое мы-

сящее существо. Онъ далъ ученію о свободѣ болѣе широкое и плодотворное основаніе. Провозглашая принципъ свободы, онъ думалъ вызвать посредствомъ него творческія силы общества. Кантъ призывалъ къ разумѣнію существующихъ *неизмѣнныхъ* началъ нравственнаго порядка. Фихте призывалъ субъективное мышленіе къ новому и постоянному *творчеству*, къ созиданію «новой земли и новаго неба». Призывая субъективное мышленіе къ творчеству, онъ обращался не къ теоретическому разуму, съ его неизмѣнными категоріями, а къ волѣ съ ея свободой. Поэтому, направленіе его философіи было по преимуществу *преобразовательное*. Онъ требовалъ новыхъ условій жизни, указывалъ на новыя цѣли. Эти условія относились, главнымъ образомъ, къ возможности болѣе широкаго и плодотворнаго проявленія творчества. Но условія творчества заключаются въ развитіи силы субъективнаго мышленія, ставящаго законы нравственному міру, и въ крѣпости воли, готовой къ исполненію сознаннаго долга. И то и другое можетъ быть достигнуто посредствомъ *воспитанія*; отсюда его стремленіе пересоздать общественное воспитаніе, въ которомъ онъ видѣлъ главное условіе національнаго возрожденія. Указывая обществу новыя задачи, онъ не требовалъ отъ него возвращенія къ идеальному, *естественному* порядку, выясненному изъ неизмѣнныхъ началъ разума, какъ это дѣлали Руссо и прежніе представители естественной философіи. Фихте не стоялъ на такой неисторической точкѣ зрѣнія. Признавая субъективное творчество принципомъ нравственной жизни, онъ предусматривалъ возможность внесенія новыхъ началъ и идей во всемірную исторію и преобразованія общества на основаніи этихъ началъ, созданныхъ силою его творчества.

Таковъ, мм. гг., былъ человѣкъ, столкнувшійся въ началѣ нынѣшняго столѣтія съ колосальными событіями, сначала французской революціи, потомъ войнъ респуб-

лики и имперіи. Нечего и говорить, что этотъ трибунъ свободы съ жаромъ привѣтствовалъ событія начала революціи. Онъ выразилъ дѣятельное сочувствіе революціи именно потому, что видѣлъ въ ней міровое событіе, долженствующее призвать къ творческой свободѣ все человѣчество. Онъ видѣлъ, какъ палъ старый порядокъ и какъ на мѣсто его возникъ новый, вышедшій изъ общественнаго сознанія. Онъ видѣлъ силу народнаго творчества въ появленіи французской конституціи, казавшейся всѣмъ послѣднимъ словомъ цивилизаціи. Сами предводители революціи, повидимому, убѣждали въ этомъ. На весь свѣтъ и для всего міра провозгласили они «права человѣка и гражданина». Всему міру обѣщали они любовь и свободу. Фихте съ жаромъ взялся за дѣло революціи и написалъ свои знаменитыя «размышленія о французской революціи», въ которыхъ онъ выяснилъ ея начала германской публикѣ и опровергалъ ея противниковъ.

Но свободная и миролюбивая республика, по своей волѣ, сдѣлалась завоевательною республикой, а послѣ завоевательною имперіей. О свободѣ не было уже и рѣчи, какъ въ самой побѣдоносной имперіи, такъ и въ земляхъ, куда она несла свою цивилизацію. Въ тѣ времена идея свободы во Франціи играла такую же роль, какъ совѣсть въ нравственно падшемъ человѣкѣ. Подъ вліяніемъ такъ называемыхъ угрызеній совѣсти, человѣкъ нерѣдко бросается въ самыя эксцентрическія внѣшнія предпріятія, забывается во внѣшней жизни отъ противорѣчій жизни внутренней. Такъ и въ наполеоновской Франціи: общество и правительство забывались отъ угрызеній падшей свободы въ безпрерывныхъ войнахъ и думали вознаградить политическое банкротство военною славой.

Тяжко приходилось сосѣднимъ народамъ отъ этихъ идеаловъ всемірной монархіи. Но для дѣйствительныхъ патріотовъ были тяжки не одни матеріальныя бѣдствія

ихъ родины. Въ наступательномъ движеніи Франціи они предвидѣли не только матеріальное порабощеніе, которое можетъ быть еще свергнуто матеріальною же силой, но и плѣненіе духовное, грозившее надолго задержать самостоятельное развитіе народностей. Предупредить *этотъ* результат было труднѣе, но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимѣе, чѣмъ первый. Такія лица, какъ Фихте, не могли ограничиваться желаніемъ, чтобъ ихъ родина матеріально не сдѣлалась Франціею, то есть, сохранила бы свое правительство, свое войско, полицію, бюджетъ и т. д. Что было для него все это, еслибы, подъ напоромъ французской силы, исчезла духовная Германія, — та Германія, о возрожденіи которой недавно заботился Лессингъ, для которой жили Шиллеръ и Кантъ? Что еслибы германскій народъ, освободившись отъ французскихъ властей, преклонился передъ французскою цивилизаціей, остался бы на степени подражателя французскихъ учрежденій и убилъ бы въ себѣ всякое творчество? Стоило ли бы даже въ такомъ случаѣ думать о *матеріальномъ* освобожденіи Германіи? Народъ, не призванный ни къ какой самостоятельной исторической роли, съ большимъ удобствомъ можетъ подчиниться чужому владычеству. Въ самомъ дѣлѣ, если онъ способенъ только управлять своею страной при помощи заимствованныхъ установленій, воспитывать своихъ дѣтей на чужихъ идеяхъ, перебирать чужія научныя системы, то для чего ему самостоятельность? Она можетъ быть даже вредна во многихъ отношеніяхъ. Народъ подражатель не съумѣетъ примѣнить чуждыхъ установленій къ дѣлу такъ, какъ народъ изобрѣтатель; великолѣпное учрежденіе окажется негоднымъ въ непривычныхъ и неумѣлыхъ рукахъ. Не лучше ли просто подчиниться «высшей расѣ» или, по крайней мѣрѣ, выписать побольше иностранцевъ для завѣдыванія всѣми этими мудреными вещами?

Но дѣйствительно ли германскій народъ призванъ къ

самостоятельной жизни? Дѣйствительно ли освобожденіе его необходимо не только съ точки зрѣнія физическаго самосохраненія, но и въ интересахъ цивилизаціи, въ интересахъ всего человѣчества?

Фихте, вступая въ борьбу за свой народъ, долженъ былъ разрѣшить себѣ этотъ вопросъ. Настоятельность подобнаго разрѣшенія почти непонятна въ наше время, когда германская имперія стоитъ на верху могущества и славы. Но тогда вопросъ ставился иначе. Право Германіи въ ея борьбѣ съ Франціей опиралось, въ сознаніи образованнаго общества, едва ли не на одну необходимость физическаго самосохраненія. На сторонѣ Франціи была высшая цивилизація, послѣдніе результаты политической философіи, новый принципъ жизни, къ которому она взывала, разрушая «старую» феодальную Европу. Обаяніе ея было такъ сильно, что нѣмецъ, естествоиспытатель Форстеръ сдалъ французамъ безъ боя крѣпость, ввѣренную его защитѣ, на томъ основаніи, что предъ нимъ стояли люди «высшей цивилизаціи». Нужно ли говорить о прочемъ обществѣ? Еще живы были люди, думавшіе по книгамъ Вольтера и учившіеся по «энциклопедіи»: если знатная часть этого общества ненавидѣла современную Францію,—Францію, вышедшую изъ революціи, то она съ любовію лелѣяла представителей старой Франціи—эмигрантовъ, училась у нихъ языку и манерамъ, вмѣстѣ съ ними мечтала о возстановленіи Бурбоновъ, дабы все во Франціи и Европѣ было по прежнему, дабы по прежнему Франція присылала имъ моды и книги. Другая часть обратилась къ революціонной Франціи, видѣла въ ней якорь спасенія, и если сражалась съ нею, то потому, что находила ея притязанія немного преувеличенными, какъ древніе католики ворчали на жадность папской куріи, старались платить поменьше, но все-таки лежали во прахѣ передъ святѣйшимъ отцемъ.

Нигдѣ не было вѣры въ себя; никто почти не понималъ,

что рѣчь идетъ о спасеніи Германіи, какъ великой культурной силы, призванной сказать свое слово во всемірной исторіи.

Трудный путь предстоялъ Фихте. Ему нужно было уяснить себѣ и доказать другимъ, что французскій государственный строй и французскія идеи не суть послѣднее слово цивилизаціи; нужно было доказать, что Европа переживала переходную эпоху, за которою должна была начаться новая эра; что германскому народу суждено играть въ ней видную роль, и что этой націи выпали на долю новыя задачи, которыхъ не разрѣшила и не могла разрѣшить Франція.

Мы увидимъ ниже, какъ онъ выполнилъ свое дѣло. Онъ взялся за него съ безграничною вѣрою въ себя и въ силу своихъ убѣжденій. Онъ думалъ вызвать разумную, сознательную вѣру въ назначеніе германскаго народа; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не могъ не видѣть, что ему предстоитъ бороться съ большими препятствіями. Какъ вызвать эту разумную, мужественную вѣру въ обществѣ, указать ему на будущее величіе въ Германіи, въ тотъ самый моментъ, когда Берлинъ былъ занятъ французскими войсками, когда самъ Фихте читалъ подъ французскими штыками? Но онъ мирился и съ другимъ результатомъ. На случай, еслибъ ему не удалось привести общество къ сознательному убѣжденію въ историческомъ призваніи германцевъ, онъ мирился съ тою слѣпою, наивною вѣрою, которая вела ихъ предковъ на борьбу съ Римомъ. Если вы не хотите быть лучше вашихъ отцовъ, древнихъ обитателей лѣсовъ, то не сдѣлайтесь хуже ихъ, — казалось, говорилъ онъ своимъ современникамъ. Отнеситесь къ подавляющему вліянію Франціи такъ же мужественно, какъ они отнеслись къ вліянію Рима; а, вѣдь, они имѣли меньше васъ основанія вѣрить въ свое будущее.

Я не могу отказать себѣ въ удовольствіи привести

здѣсь отрывокъ изъ этого величаваго обращенія къ народному самосознанію, которое полезно имѣть въ виду и членамъ другихъ народностей, какъ тѣмъ, кто укрѣпляетъ свое патріотическое сознаніе обращеніемъ съ исторіи, такъ и тѣмъ, кто обращается къ «предкамъ» съ чувствомъ дешеваго высокомѣрія.

«Въ силу вѣры въ вѣчную жизнь своего народа, наши общіе предки, родоначальники новой цивилизаціи, мужественно противустали распространявшемуся всемірному владычеству римлянъ. Не видѣли ли они передъ глазами высокое процвѣтаніе римскихъ провинцій, ихъ тонкія наслажденія, ихъ законы, курульскія кресла, а въ добавокъ—связки розогъ съ сѣкирами? Не были ли римляне готовы дозволить имъ принять участіе во всѣхъ этихъ благахъ? Не переживали ли они владычество многихъ своихъ собственныхъ князей, которые позволяли себя убѣждать, что война противъ такихъ благодѣтелей человѣчества есть бунтъ; не видѣли ли они доказательство прославленнаго милосердія римлянъ, которые украшали покорныхъ королевскими титулами, начальническими мѣстами въ ихъ войскахъ и римскими священными повязками, давали имъ убѣжище и содержаніе въ своихъ цвѣтущихъ городахъ, когда они были изгоняемы своими соотечественниками? Не понимали ли они преимущества римской цивилизаціи, напримѣръ, для лучшей организаціи римскаго войска, въ которомъ Арминій не пренебрегъ обучаться воинскому искусству? Ихъ нельзя упрекнуть въ подобномъ незнаніи и невниманіи. Ихъ потомки усвоивали себѣ римское образованіе, когда они могли сдѣлать это безъ ущерба своей свободѣ и потери своей самобытности. За что же сражались они, въ теченіи цѣлыхъ поколѣній, въ кровавыхъ войнахъ, постоянно возобновлявшихся съ прежнею силой? Одинъ римскій писатель заставляетъ объяснить это одного изъ ихъ предводителей: «оставалось ли имъ что нибудь, какъ или от-

стоять свою *свободу*, или умереть прежде, чѣмъ они не сдѣлались рабами»? *Свобода* состояла для нихъ въ томъ, чтобъ остаться германцами, чтобы продолжать вести свои дѣла самостоятельно и своеобразно, согласно своему духу, чтобы согласно съ нимъ же двигать впередъ свое развитіе и передать ту же самостоятельность своему потомству. Рабствомъ называли они всѣ благодѣянія, принесенныя имъ римлянами, потому что, подъ вліяніемъ этихъ благодѣяній, они должны были сдѣлаться не германцами, а полуримлянами; понятно само собою, что они предположили, что каждый, прежде чѣмъ онъ сдѣлается полуримляниномъ, лучше умретъ, и что каждый настоящій германецъ можетъ желать жить только для того, чтобы быть и остаться германцемъ и образовать своихъ въ такихъ же германцевъ.

«Они не всѣ умерли, не видѣли рабства и оставили свободу своимъ дѣтямъ!... Ихъ упорному сопротивленію обязанъ весь міръ за то, что онъ существуетъ въ настоящемъ своемъ. Еслибы римлянамъ удалось поработить ихъ и, какъ это они дѣлали вездѣ, уничтожить ихъ, какъ націю, то все дальнѣйшее развитіе человѣчества приняло бы другое направленіе, — надо полагать, не утѣшительное. Имъ обязаны мы, ближайшіе наслѣдники ихъ почвы, языка и духа, что мы еще германцы, что насъ несетъ еще потокъ самородной и самостоятельной жизни; имъ обязаны мы всѣмъ, чѣмъ мы были, какъ нація, имъ будемъ мы обязаны всѣмъ, чѣмъ мы будемъ дальше, если только намъ не суждено погибнуть, и если послѣдняя капля унаслѣдованной отъ нихъ крови въ нашихъ жилахъ не будетъ завоевана. Имъ обязаны своимъ существованіемъ другіе народы, сдѣлавшіеся теперь чужестранными, наши братья по крови. Когда наши предки завоевали Римъ, ни одного изъ этихъ народовъ еще не было; тогда была завоевана и для нихъ возможность будущаго возникновенія».

Лекція II.

Дѣятельность Фихте, какъ представителя національнаго движенія въ Германіи, была направлена къ эманципаціи германскаго самосознанія изъ-подъ чисто чужеземной цивилизаціи. Поэтому его цѣль, очевидно, отличалась отъ тѣхъ задачъ, которыя были предметомъ всѣхъ усилій офиціальныхъ сферъ. Послѣднія имѣли въ виду главнымъ образомъ спасеніе германскихъ *государствъ* изъ-подъ чужеземнаго владычества. Фихте обращалъ свое вниманіе на германскій *народъ*, въ которомъ онъ хотѣлъ вызвать творческія силы для новой эпохи цивилизаціи. Офиціальныя сферы въ стремленіяхъ своихъ были по преимуществу консервативны; ихъ мечта состояла въ возвращеніи къ status quo ante bellum, къ тому времени, когда войны республики и имперіи не измѣняли еще политическаго строя Германіи, когда Наполенъ не уменьшалъ на половину объема Пруссіи, не создавалъ вестфальскаго королевства для своего брата. Фихте требовалъ отъ своего народа движенія впередъ, не въ смыслѣ пріобрѣтенія новыхъ территорій, не въ смыслѣ военной славы на чужой счетъ, но въ смыслѣ созданія новыхъ основъ для общественной и государственной жизни.

Нельзя не согласиться, что подобная идея была смѣлою и даже дерзкою новостью въ 1804 г., когда Фихте въ первый разъ выступилъ съ своею общественною проповѣдью. Вы помните, мм. гг., что это было время гигантскихъ войнъ законнаго, стародавняго порядка противъ революціи, которой Наполеонъ считался законнымъ наслѣдникомъ и даже исчадіемъ. Всѣ думали, что коалиція европейскихъ державъ призвана возстановить старый порядокъ и побороть дерзкія, неслыханныя новости, зародившіяся на французской почвѣ. Въ борьбѣ за осво-

божденіе уже подготовлялась политика, извѣстная подъ именемъ реакціи, послѣднимъ выраженіемъ которой былъ священный союзъ.

И вотъ, при господствѣ такого воззрѣнія на «французскія идеи», Фихте рѣшается объявить, что начала революціи суть только переходная ступень къ новымъ, высшимъ принципамъ жизни; что современная ему эпоха приготовляетъ другую, въ которой германскому народу суждено играть первенствующую роль. Сказать такую вещь тогда — значило навлечь на себя обвиненіе въ преувеличенномъ національномъ чувствѣ, въ узкомъ патріотизмѣ. Но Фихте не боялся подобныхъ обвиненій. Обращаясь любовно и повелительно къ своему народу, онъ говорилъ ему: ты хочешь жить самостоятельно, и я всею душою преданъ твоему дѣлу; но неужели эта самостоятельность нужна тебѣ для того, чтобъ или возвратиться къ старому порядку, который такъ или иначе поконченъ революціей, или переводить чужія учрежденія на національные нравы? Нѣтъ, исторія даетъ самостоятельность народу для пополненія великихъ задачъ, для внесенія новыхъ элементовъ въ цивилизацію, — иначе лучше отдать свою жизнь въ чужія руки...

Начиная такое дѣло, Фихте долженъ былъ работать много, не только надъ обществомъ, но и надъ собою. Мы видѣли, что онъ самъ долгое время вращался въ кругу французскихъ понятій объ обществѣ и государствѣ. Онъ усвоилъ себѣ и проповѣдовалъ въ своемъ *естественномъ правѣ* (вышло въ 1796 г.) ту договорную теорію государствъ, начала которой категорически выражены въ декларацiи правъ человѣка и гражданина. Сообразно этому воззрѣнію, государство основывается людьми единственоо съ цѣлью огражденія ихъ личной свободы. Такимъ образомъ назначеніе государства исчерпывается отрицательными задачами *охраненія*, а всѣ его установленія сводятся къ суду и полиціи въ узкомъ смы-

слѣ слова. Эта теорія выработана прежними учителями естественнаго права и примѣнена къ дѣлу французскою буржуазіей. Она была могущественнымъ средствомъ ограничить древній абсолютизмъ власти и упрочить участіе въ общественныхъ дѣлахъ всѣмъ правоспособнымъ лицамъ. Но она заключала въ себѣ нѣкоторое внутреннее противорѣчіе. Въ чемъ оно состоитъ, наглядно и характерно опредѣляетъ одинъ извѣстный ученый и ораторъ:

«Воззрѣніе буржуазіи на цѣль государства», говоритъ онъ, «состоитъ въ томъ, что государство имѣетъ цѣлью исключительно лишь обезпеченіе каждому безпрепятственнаго пользованія своими силами».

Эта идея была бы удовлетворительна и нравственна, еслибы всѣ мы были равно сильны, равно ловки, равно образованы и богаты. Но такого равенства нѣтъ *и быть не можетъ*; поэтому эта мысль недостаточна и, по своей недостаточности, приводитъ къ глубоко безнравственному выводу. Она приводитъ къ полной безпомощности слабѣйшихъ и чрезмѣрному господству сильнѣйшихъ.

Не соглашаясь съ извѣстными выводами той школы, которая объявила войну принципамъ буржуазіи, нельзя не замѣтить, что она во многомъ восполнила взглядъ политики на задачи государства, именно—внесла въ нихъ положительный элементъ, который дѣлаетъ все большіе успѣхи. Государство не только охраняетъ порядокъ, но идетъ съ своею помощью на встрѣчу общественнымъ бѣдствіямъ и несовершенствамъ, заботится о народномъ образованіи, организуетъ общественную благотворительность, улучшаетъ условія всесторонняго развитія всѣхъ и каждаго.

Это внутреннее противорѣчіе началъ торжествующей революціи Фихте увидѣлъ еще въ началѣ XIX столѣтія. Онъ увидѣлъ, что революція разрѣшила такъ или иначе политическій вопросъ, но почти не коснулась вопроса общественнаго. Одинъ изъ лучшихъ критиковъ Фихте,

Целлеръ, утверждаетъ, что Фихте, «можетъ быть, первый въ Германіи обратилъ серьезное вниманіе на общественный вопросъ». Идеи его относительно этого предмета изложены и систематизированы въ трактатѣ— *уединенное торговое государство* (Der geschlossene Handelstaat). Онъ вышелъ въ 1800 г. Здѣсь Фихте радикально видоизмѣнилъ свое прежнее воззрѣніе на государство. Вмѣсто охранительно-судебнаго установленія, оно является уже у него организующею силой, обезпечивающею матеріальное благосостояніе общества. Въ этомъ трактатѣ и позднѣйшей системѣ правоученія (System der Rechtslehre), Фихте провозгласилъ такія начала, которыя считаются неудобоисполнимыми даже въ настоящее время. Въ немъ видѣнъ уже сильный соціалистическій оттѣнокъ, оттѣнокъ протеста не только противъ старой Европы, но и противъ новой, вышедшей изъ революціи. Нельзя согласиться со многими его выводами, нельзя не пожалѣть, какъ это дѣлаетъ *Целлеръ*, о его наклонности къ государственной диктатурѣ во имя экономическаго блага; но каждый согласится, что Фихте сознательно указалъ на цѣлый рядъ вопросовъ, которые не были разрѣшены страшнымъ политическимъ переворотомъ, казавшимся послѣднимъ словомъ цивилизаціи для однихъ, или концемъ временъ для другихъ. Фихте одинъ изъ первыхъ указалъ на страшную язву, разъѣдающую западъ Европы, — на пролетаріатъ, на хозяйственную безпомощность низшихъ класовъ, и сказалъ, что будущая эпоха цивилизаціи должна обратить вниманіе прежде всего на этотъ вопросъ. Словомъ, онъ имѣлъ философское мужество, подъ громъ побѣдъ торжествующей революціи, отнестись къ ея началамъ отрицательно, во имя высшихъ формъ общественной жизни.

Высокій, поучительный примѣръ для патріотовъ всѣхъ странъ и народовъ! Въ великой международной борьбѣ не то важно, чтобы вооруженная сила врага встрѣтила

сопротивленіе въ хорошо организованной матеріальной силѣ націи, но чтобы самая цивилизація этого врага столкнулась съ безпощаднымъ анализомъ философствующаго духа, разлагающаго ея элементы и указывающаго ея внутреннія противорѣчія. Важно то, чтобы предъ глазами народа раскрылась нравственная несостоятельность его врага, чтобъ его возгласы о высшей цивилизаціи, о его правахъ на всемірное владычество, превратились въ дымъ, въ фразу, лишенную всякаго смысла. Важно, наконецъ, то, чтобы тотъ же философствующій духъ указалъ народу на живые источники его національнаго развитія, его творчества и силы въ будущемъ. Таковъ уже законъ историческаго развитія народовъ, ихъ превращенія въ самостоятельныя части человѣчества. Отдѣльная личность выдѣляетъ себя изъ общей массы человѣчества и другихъ предметовъ видимаго міра, прежде всего, посредствомъ противуположенія своего внутренняго *я* предметному міру. Первое отношеніе духа, начинающаго себя сознавать, къ предметному міру есть отношеніе отрицательное. То же самое видимъ мы и въ исторіи обособленія народностей. Какимъ образомъ въ Европѣ началась національная жизнь? Средневѣковая Европа представляла массу безформенныхъ народностей, слитыхъ въ одно цѣлое идеею католической церкви и императорской власти. Средневѣковое единство было прямымъ отрицаніемъ національностей. Но вотъ внутренняя несостоятельность императорства обнаруживается; мѣстныя власти отрицаютъ этотъ идеалъ во имя своихъ верховныхъ правъ, — онѣ поддерживаются народами и выработываютъ національную королевскую власть. Въ XVI стол. наступаетъ новый періодъ отрицанія. Несостоятельность католической іерархіи пораждаетъ реформацію, и протестантскіе народы рѣзко отдѣлили себя отъ народовъ, оставшихся вѣрными католическому идеалу. XVIII стол. испытываетъ нѣчто подобное. Сильнѣйшее распространеніе французскихъ идей, французской псевдо-

класической литературы, модъ, обычаевъ, даже разврата, приготовило этой странѣ духовное владычество надъ Европой. Но владычество это столкнулось съ самобытнымъ геніемъ людей, подобныхъ Лессингу, и они скоро замѣтили внутреннее противорѣчіе блистательной литературы, разрушили ея обаяніе и выставили противъ нея свое искусство. Это искусство не было жанромъ, проявленіемъ не узко-національнаго духа, но одной изъ сторонъ духа общечеловѣческаго, громко заявившей свое право на существованіе.

Это отрицательное отношеніе къ посторонней цивилизаціи, какъ первый моментъ національнаго возрожденія, находится въ глубокомъ соотвѣтствіи со всѣми требованіями нравственнаго закона. Ни одна цивилизація не имѣетъ права на безусловное владычество надъ чуждыми національностями, потому что ни одна изъ нихъ не заключаетъ въ себѣ абсолютной истины. Никто не отрицаетъ, что каждая самобытная цивилизація призвана дать другимъ народамъ многія начала, которыя возводятся потомъ всѣми на степень началъ общечеловѣческихъ. Но хотя это законное вліяніе переходитъ въ неограниченное преобладаніе, когда относительная истина хочетъ играть роль безусловной, никогда не умирающее чувство индивидуальности въ народѣ заявляетъ свой протестъ. Этотъ протестъ состоитъ въ указаніи тѣхъ внутреннихъ противорѣчій въ каждой цивилизаціи, въ силу которыхъ она должна остаться на степени относительной, а не безусловной истины.

Подобное отрицательное отношеніе къ чужой цивилизаціи во имя народной самобытности выразилось и въ теоріяхъ нашихъ *славянофиловъ*. Они первые, послѣ полуторастолѣтняго поклоненія Запада, указали на его болѣзни и противорѣчія. Можно не соглашаться съ нѣкоторыми изъ ихъ выводовъ, можетъ быть, преждевременными и рискованными, но нельзя не видѣть, что со

времени ихъ появленія начинается поворотный пунктъ въ исторіи русскаго мышленія, начинается сознательная критика западныхъ явленій съ твердой, національной точки зрѣнія. «Хомяковъ и его братчики», говорилъ Герценъ, «глубоко вдавили свой слѣдъ въ русскую жизнь». Этотъ слѣдъ далъ уже свои плоды. Съ ихъ точки зрѣнія были защищены и проведены идеи крестьянскаго надѣла и общинное устройство крестьянъ, противъ которыхъ стояли всѣ западныя понятія о собственности и личности.

Такимъ образомъ въ философскомъ развитіи Фихте проявился одинъ изъ коренныхъ законовъ національнаго развитія. Освобожденный отъ предразсудка «единой и всеспасающей цивилизаціи», онъ смѣло выступилъ съ своею патріотическою проповѣдью.

Между тѣмъ внѣшнія событія принимали все болѣе и болѣе грозный характеръ. Могущество Наполеона достигло высшей степени. Въ 1804 г. побѣдоносный консулъ принялъ императорскій титулъ и повелъ Францію къ новымъ побѣдамъ. Еще въ 1803 году Наполеонъ почти безъ сопротивленія занялъ Ганноверъ. Южно-германскіе государи находились отъ него въ полнѣйшей зависимости. При проѣздѣ его черезъ Ахенъ, Кельнъ и Майнцъ, народъ и князья осыпали его изъявленіями покорности. Въ Италіи его владычество было обезпечено, и въ мартѣ 1805 г. онъ вѣнчался въ Миланѣ знаменитою желѣзною короною; Испанія обязалась новымъ договоромъ доставлять Франціи военныя суда и денежныя вспоможенія. Къ довершенію всего, Пруссія, на которую Фихте возлагалъ всѣ свои надежды, вела себя съ полнѣйшимъ равнодушіемъ къ германскому дѣлу. Не смотря на всѣ усилія патріотической партіи, на всѣ представленія барона *Штейна*, король, окруженный совѣтниками, преданными Франціи, Гаугвицомъ, Ломбардомъ и Бейме, не рѣшался при-

стать къ коалиціи, составленной изъ Россіи, Австріи, Швеціи и Неаполя. При такихъ условіяхъ Наполеонъ могъ спокойно готовиться къ задуманному имъ походу 1805 г. Семь большихъ корпусовъ, подъ предводительствомъ опытнѣйшихъ генераловъ, двинулись къ Дунаю и направились къ Австріи. Курфюрсты баденскій, баварскій и виртембергскій, герцоги гессенскій и нассаускій присоединили свои войска къ французскимъ, думая снискать этимъ благорасположеніе новаго императора. Значительная часть Германіи была не только оторвана отъ народнаго дѣла, но и обращена противъ него. Австрія не выдержала. Войска ея, лишенныя способныхъ полководцевъ, отданныя подъ начальство злополучнаго Мака проигрывали одно дѣло за другимъ и окончили извѣстною капитуляціей при *Ульмѣ*.

Наконецъ и прусскій король, пропустившій благопріятное время, присоединился къ коалиціи и дозволилъ русскимъ и шведамъ перейти чрезъ свои владѣнія въ Ганноверъ. Въ то же время онъ возобновилъ «союзъ вѣчной дружбы» съ императоромъ Александромъ. Эта клятва была произнесена при самой торжественной обстановкѣ— надъ гробомъ Фридриха Великаго въ потсдамской гарнизонной церкви. Но теперь было не время думать о сопротивленіи побѣдителю. Чрезъ десять дней послѣ „клятвы“ короля прусскаго Вѣна была уже въ рукахъ французовъ, а 2 декабря 1805 г. разыгралась аустерлицкая битва. Австрійское правительство рѣшилось заключить *пресбургскій* миръ, вслѣдствіе котораго она лишилась Верхней Австріи, Тироля, Венеціанской области; Неаполь и Голландія получили королей изъ дома Бонапарта. Въ то же время Пруссія, въ силу шенбрунскаго договора, вступила въ оборонительный и наступательный союзъ съ Франціею, т. е., обязалась имѣть съ Франціей однихъ друзей и враговъ, а первымъ изъ этихъ враговъ былъ германскій народъ...

Бѣдная философская мысль, которая въ это время стремилась выяснить основы будущаго величія Германіи и доказать преходящее значеніе французской цивилизаціи! Нельзя безъ особеннаго удивленія смотрѣть на тотъ фактъ, что въ то время, когда предъ Европой развертывались событія 1804—1805 г., Фихте предпринимаетъ критическую оцѣнку тѣхъ идей, которыя торжествующая Франція вносила въ Европу. Мало того; Фихте не ограничивается простою критикою чужихъ понятій, онъ стремится подчинить ихъ новымъ идеямъ и эти идеи положить въ основаніе новой *философіи исторіи*.

Такова была задача его публичныхъ лекцій, читанныхъ имъ во время зимняго семестра 1804—1805 г. въ Берлинѣ, на тему „основныя черты настоящаго времени (die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters). Въ это время его извѣстность, какъ философа и оратора, была достаточно велика. Весь ученый и образованный міръ зналъ его философію, а также тѣ преслѣдованія, которыя вызвала его преподавательская и литературная дѣятельность. Извѣстно, что онъ началъ свою професорскую дѣятельность въ Іенѣ. Здѣсь ему часто приходилось сталкиваться съ оберконсисторіей, которая была недовольна тѣмъ, что иногда онъ читалъ по воскресеньямъ. Мало по малу ученые пасторы взвели на него обвиненіе въ атеизмѣ. Съ своей стороны, веймарское правительство было недовольно его либеральными стремленіями. Ближайшій другъ веймарскаго герцога, Гете поддерживалъ это гоненіе, и, наконецъ, Фихте долженъ былъ оставить университетъ. Говорятъ, что когда ученое сословіе выразило свое сожалѣніе по этому поводу Гете, онъ сказалъ: одна звѣзда заходитъ, другая восходитъ, и прибавилъ къ этому въ письмѣ къ своему другу: я бы подалъ голосъ противъ моего собственнаго сына, еслибъ онъ говорилъ такъ о правительствѣ. Пять лѣтъ оставался Фихте безъ мѣста, но новыя сочиненія расширили его извѣстность. Въ 1804

году онъ получилъ два предложенія: одно отъ Россіи, приглашавшей его для харьковскаго университета (тогда предположеннаго къ открытію) и отъ Баваріи. Онъ не принялъ ни того, ни другаго предложенія и предпочелъ остаться въ Пруссіи, пріютившей его въ годы бѣдствій. Наконецъ, Пруссія пригласила его въ эрлангенскій университетъ. Но въ Эрлангенѣ Фихте читалъ во время лѣтняго семестра; зимній оставался у него свободенъ. Друзья и просвѣщенная публика побудили его открыть курсъ частныхъ лекціи въ Берлинѣ. Это и были тѣ чтенія, о которыхъ мы будемъ говорить. Успѣхъ ихъ былъ очень великъ; въ рядахъ многочисленной публики сидѣли извѣстные государственные люди — Шретеръ, Альтенштейнъ, даже Бейме и Меттернихъ, бывшій тогда посланникомъ въ Берлинѣ.

Задача этихъ чтеній опредѣляется самимъ авторомъ слѣдующимъ образомъ: „представить философское изображеніе современной эпохи (Ein philosophisches Gemälde des Gegenwärtigen Zeitalters)». Но философскимъ можетъ быть названо только такое воззрѣніе, которое сводитъ разнообразіе опытнаго къ одному общему принципу и затѣмъ выводитъ разнообразіе фактовъ изъ этого общаго принципа и объясняетъ ихъ съ достаточною полнотою.

Такимъ образомъ Фихте рѣшился подняться до общаго принципа, изъ котораго вытекаютъ и которымъ объясняются всѣ явленія современной ему эпохи. Но каждая эпоха, съ точки зрѣнія Фихте, составляетъ одинъ изъ моментовъ въ общемъ процесѣ развитія человѣчества. Слѣдовательно философское отношеніе къ ней предполагаетъ не только выясненіе ея принципа, но и уразумѣніе этого принципа въ связи съ общею идеей, управляющею развитіемъ человѣчества. Философъ, анализирующій явленія эпохи, долженъ имѣть въ виду то, что̀ Фихте называетъ *міровымъ планомъ*. Міровой планъ предполагаетъ одну общую идею, изъ которой онъ исходитъ и къ осуществленію которой

стремится человѣчество, какъ къ своей цѣли. Принципъ каждой отдѣльной эпохи есть только частное проявленіе общей идеи, отдѣльный моментъ ея развитія, — слѣдовательно не можетъ заключать въ себѣ всей идеи и, въ своей ограниченности, содержитъ внутреннее противорѣчіе, раскрытіе котораго предвѣщаетъ наступленіе новой эпохи.

«Такимъ образомъ», говоритъ Фихте, «мы имѣемъ передъ собою слѣдующее: во первыхъ, единое понятіе всей совокупности жизни, которая распадается на различныя эпохи, понятныя только въ ихъ взаимной связи; затѣмъ, каждая изъ этихъ отдѣльныхъ эпохъ представляетъ, въ свою очередь, общее понятіе, проявляющееся въ разнообразіи явленій».

Я обращаю ваше вниманіе, мм. гг., что Фихте говоритъ въ своихъ лекціяхъ объ идеѣ и цѣли жизни *цѣлаго* человѣчества, а не отдѣльнаго лица. «Мы», объяснялъ онъ своимъ слушателямъ, «говоримъ о прогрессѣ жизни *рода* (Gattung), а не объ недѣлимыхъ, и просимъ васъ не терять изъ виду этого воззрѣнія». Дѣйствительно, имъ объясняются всѣ подробности его «основныхъ чертъ».

Въ чемъ же состоитъ эта общая идея «міроваго плана» жизни человѣчества? Фихте, формулируя ее, поступаетъ нѣсколько геометрическимъ способомъ. Онъ выставляетъ ее въ качествѣ аксіомы, какъ поступалъ онъ со всѣми воззрѣніями, перешедшими въ его убѣжденія. Итакъ, въ началѣ первой лекціи его, мы находимъ слѣдующее опредѣленіе этой идеи: «*цѣль земной жизни человѣчества состоитъ въ устроеніи ея отношеній при посредствѣ свободы по началамъ разума*».

Разумная, то есть, сознательная организація жизненныхъ отношеній предполагаетъ необходимость свободы; только чрезъ свободу можетъ осуществиться дѣйствительно разумное, то есть, согласное съ существомъ народнаго самосознанія.

Съ этой точки зрѣнія эпохи въ исторіи человѣчества

могутъ быть подведены подъ двѣ логическія группы: въ первой человѣчество живетъ и существуетъ, не устроивши еще своихъ отношеній свободно и согласно съ разумомъ; во второй оно достигаетъ этой цѣли. Но одного признака—отсутствія или присутствія свободы еще недостаточно для разграниченія дѣйствительныхъ эпохъ развитія человѣчества.

Такъ, относительно первой группы, мы говоримъ, что человѣчество не устрояетъ своихъ отношеній свободно, по началамъ разума. Но отношенія, не устроенныя актомъ свободной воли, могутъ, однако, быть устроены въ извѣстной степени разумно, принудительною волею внѣшняго авторитета. «Можетъ случиться», говоритъ Фихте, «что разумъ самъ по себѣ и своею собственною силою, безъ содѣйствія человѣческой свободы, опредѣлитъ и устроитъ человѣческія отношенія».

Разумъ самъ по себѣ есть движущее начало человѣческой жизни; онъ лежитъ въ основаніи всей исторіи; различіе ея эпохъ зависитъ только отъ степени и формы его проявленія.

Дѣйствительныя эпохи развитія человѣчества, съ этой точки зрѣнія, представляютъ слѣдующую постепенность.

Разумъ *безъ свободы* дѣйствуетъ какъ темный инстинктъ. Это господство инстинкта лежитъ въ основаніи *первой* эпохи. Инстинктъ, говоритъ Фихте, слѣпъ; это—сознаніе безъ пониманія основаній. Поэтому онъ противорѣчитъ свободѣ, которая отдаетъ себѣ отчетъ въ основаніяхъ своей дѣятельности. Это внутреннее противорѣчіе эпохи приводитъ къ дальнѣйшему развитію человѣчество. Сознаніе разумнаго воплощается въ отдѣльныхъ личностяхъ съ могущественною волею; онѣ берутъ на себя великую задачу организаціи человѣческихъ отношеній и противупоставляютъ господству инстинктовъ начала разума. Общественныя формы, созданныя ими, освобождаютъ человѣчество отъ господства слѣпыхъ инстинктовъ; но это осво-

божденіе совершается подъ условіемъ *подчиненія* высшей разумной волѣ. Первые законодатели человѣчества, внося разумныя начала въ человѣческую жизнь, не объясняютъ и не могутъ объяснить ихъ дѣйствительныхъ основаній. Разумное сознаніе въ нихъ самихъ дѣйствуетъ *какъ инстинктъ*, какъ вѣра въ высшій порядокъ. Они не могутъ перевести этихъ началъ въ дѣйствительныя *убѣжденія* людей, въ силу которыхъ они сами собою, *свободно* дѣйствовали бы по разуму. Законодатели ограничиваются подчиненіемъ людей своимъ предписаніямъ и проводятъ разумное въ жизнь при помощи *принудительнаго авторитета*.

Фихте, описывая эту эпоху, очевидно имѣетъ въ виду то время, когда *религіозный авторитетъ* далъ первую раціональную форму человѣческимъ обществамъ и вызвалъ первое сознательное отношеніе къ жизни, когда затѣмъ монархическій абсолютизмъ, вооруженный всѣми умственными и нравственными средствами эпохи, боролся съ грубыми инстинктами феодальной эпохи и замѣнялъ ея начала новыми, выработанными геніемъ вѣковъ.

Но дѣло развитія человѣчества только тогда станетъ на прочную точку, когда разумныя начала будутъ осуществляться при помощи свободы, т. е., тогда, когда они сдѣлаются внутреннимъ убѣжденіемъ людей и человѣческая воля, для объясненія своего дѣянія, будетъ ссылаться не на внѣшній авторитетъ, но на существо своего самосознанія. Для этого нужно новое движеніе въ исторіи человѣчества. Мы видѣли уже, въ чемъ состоитъ сущность второй эпохи. Человѣчество находится подъ господствомъ принудительнаго авторитета, вносящаго въ жизнь разумныя начала, познанныя, такъ сказать, непосредственно, въ силу вдохновенія, но не изслѣдованныя въ ихъ послѣднихъ основаніяхъ. Подобное изслѣдованіе можетъ быть сдѣлано только новою, *критическою* работою субъективнаго разума. Вновь должны быть провѣрены

всѣ принципы жизни; разумъ долженъ выработать правила дѣятельности, и затѣмъ воля должна пріучить себя къ выполненію новаго нравственнаго долга.

Изъ этого видно, что человѣчество, прошедшее чрезъ воспитательное вліяніе внѣшняго авторитета, ожидаетъ еще длинный циклъ развитія. Во первыхъ, оно должно пройти чрезъ періодъ, который можно назвать критическимъ и разрушительнымъ. Не желая болѣе подчиняться разумному, въ формѣ внѣшняго авторитета, человѣческое сознаніе подвергаетъ критикѣ всѣ основы прежняго порядка, все, что прежде было признано истиною. Все дѣлается предметомъ сомнѣнія. Это всеобщее настроеніе освобождаетъ человѣческую волю отъ внѣшнихъ авторитетовъ, основываетъ будущую *свободу дѣятельности*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣческій разумъ въ эту эпоху направленъ не столько къ исканію истины, сколько къ своему освобожденію отъ ея прежнихъ авторитетныхъ формъ. Отсюда—полное равнодушіе къ истинѣ и отсутствіе твердыхъ нравственныхъ правилъ.

Но человѣческое сознаніе не останется въ этомъ состояніи сомнѣнія и отрицанія. Разумъ направится къ исканію положительныхъ истинъ; настанетъ эпоха *науки разума* (der Vernunftwissenschaft); въ эту эпоху истина будетъ признана за высшее въ человѣческой жизни и любима больше всего.

И эта теоретическая работа разума не есть послѣдняя ступень развитія человѣчества. Познанная истина не останется на степени истины теоретической; человѣческій духъ не удовлетворится актомъ *познанія*. Онъ обратится къ средствамъ примѣненія истины къ жизни, выработаетъ совокупность практическихъ правилъ нравственности, выработаетъ то, что Фихте называетъ *искусствомъ разума* (Vernunftkunst).

Такимъ образомъ человѣчество возвратится, въ сущности, къ своей исходной точкѣ, къ полному и безгра-

ничному господству разума. Но вначалѣ разумъ господствовалъ какъ темный инстинктъ безъ помощи свободы: «въ эпоху совершенства, человѣчество должно», говоритъ Фихте. «идти къ тому же пути, но на своихъ ногахъ». Поэтому оно должно было первоначально уклониться отъ прямаго пути, пережить эпоху владычества внѣшняго авторитета и всеразрушающаго сомнѣнія.

Нельзя не видѣть, что въ ученіи Фихте господство разума отождествлено съ господствомъ нравственнаго и всему процесу развитія человѣчества приданъ нѣкоторый религіозный оттѣнокъ. Поэтому, для обозначенія различныхъ эпохъ развитія человѣчества, онъ употребляетъ термины религіознаго свойства.

Первую эпоху, періодъ *инстинктивнаго* господства разума и безсознательнаго подчиненія инстинкту, онъ называетъ состояніемъ *невинности* человѣческаго рода. Во вторую эпоху, когда разумный инстинктъ превращается въ принудительный авторитетъ, періодъ положительныхъ ученій и системъ жизни, не восходящихъ къ послѣднимъ основаніямъ, а потому не дѣйствующихъ на свободное убѣжденіе, но требующихъ слѣпой вѣры и безусловнаго повиновенія, — Фихте называетъ *состояніемъ начинающагося грѣха.* Третій періодъ, періодъ освобожденія отъ авторитета, равнодушія къ истинѣ и отсутствія нравственныхъ правилъ, называется *состояніемъ довершенной грѣховности.* За нимъ слѣдуетъ эпоха неустаннаго исканія истины, науки разума; Фихте называетъ ее состояніемъ *начинающагося оправданія.* Наконецъ, послѣдняя эпоха, когда устанавливаются твердыя правила практической дѣятельности, вырабатывается «искусство разума», носитъ названіе *состоянія совершеннаго оправданія и освященія.*

Къ какой же эпохѣ относилось, по мнѣнію Фихте, то время, когда онъ взывалъ къ германскому самосознанію?

Внѣшніе факты подсказывали ему готовый отвѣтъ. Онъ жилъ въ эпоху *революціи*; революція провозглашала освобожденіе человѣческой личности, индивидуальной воли отъ всей системы внѣшнихъ авторитетовъ, руководившихъ въ прежнее время жизнью человѣчества. Не вездѣ было довершено это освобожденіе; но во многихъ мѣстахъ уже было провозглашено верховенство индивидуальнаго разума. Церковь и феодальное государство колебались въ своихъ основаніяхъ; система религіозныхъ истинъ и предписаній положительнаго закона была отвергнута; на мѣсто ихъ не установилось ничего прочнаго. Вникая въ духъ и смыслъ своего времени, Фихте объявилъ, что оно стоитъ между двумя эпохами—второю и третьей. Оно заканчиваетъ владычество авторитета и начинаетъ особую эпоху свободы; но движеніе свободы приняло здѣсь ту критическую разрушительную форму, съ которой должно было, по ученію Фихте, начаться освобожденіе человѣчества.

Но этихъ общихъ соображеній, очевидно, недостаточно для уясненія принципа эпохи во всѣхъ его подробностяхъ. Къ этой задачѣ мы и приступимъ теперь вмѣстѣ съ Фихте. Гдѣ и какъ мы можемъ лучше всего изучить этотъ принципъ? Принципъ каждой эпохи можетъ быть лучше всего понятъ на цивилизаціи того народа, который въ данную минуту стоитъ во главѣ цивилизаціи вообще,—народа, выражающаго собою, такъ сказать, мысль эпохи. Конечно, эта цивилизація распространяется и на другія народности; онѣ также должны быть приняты въ соображеніе философомъ, изучающимъ эпоху въ ея дѣлахъ и въ подробностяхъ. Нечего говорить, что въ эпоху революціи главное вниманіе наблюдателя обращала на себя Франція—эта руководительница революціоннаго движенія. Фихте нигдѣ не высказывается; но, вчитываясь въ его удивительныя характеристики подроб-

ностей эпохи, нельзя не убѣдиться, что образъ великой націи постоянно стоялъ передъ нимъ.

Въ чемъ же состоитъ принципъ этой замѣчательной эпохи?

Прежде всего намъ необходимо понять смыслъ и цѣль ея *умственнаго движенія*, потому что ими опредѣляется ея міросозерцаніе. Фихте назвалъ третью эпоху эпохою *освобожденія*, но никакъ не періодомъ свободы. Человѣчество еще не дѣлается свободнымъ отъ того, что извѣстные авторитеты, прежде владычествовавшіе надъ нимъ, пали. Только нѣкоторыя личности, которыя ведутъ дѣло освобожденія, становятся вполнѣ свободными: прочіе слѣдуютъ за ними, какъ за своими вождями. *Орудіемъ* подобнаго освобожденія является сопоставленіе авторитетной истины, поддерживаемой внѣшнею силою, съ понятіями индивидуальнаго разума, при чемъ все, несогласное съ послѣднимъ, объявляется несостоятельнымъ. Авторитетная истина, требовавшая слѣпой вѣры и безусловнаго повиновенія, не обращалась къ понятіямъ людей; въ эпоху освобожденія люди объявляютъ, что они согласны подчиняться только тому, что̀ они *понимаютъ* безъ труда своимъ индивидуальнымъ разсудкомъ. Другими словами: эпоха освобожденія объявляетъ господство обыкновенныхъ, общихъ понятій, такъ сказать, прирожденныхъ индивидуальному разсудку; это то, что̀ обыкновенно называемъ *здравымъ смысломъ*, но что вѣрнѣе было бы назвать *общимъ смысломъ* (sens commun).

Въ самомъ дѣлѣ, если мы спросимъ первыхъ эмансипаторовъ человѣчества, въ чемъ состояло ихъ оружіе въ борьбѣ со старымъ порядкомъ,—мы убѣдимся въ справедливости словъ Фихте. Вольтеръ осмѣивалъ затѣйливыя и часто непонятныя учрежденія католицизма и старой монархіи съ точки зрѣнія здраваго смысла (du sens commun). Руссо, ужасаясь сложностью современныхъ ему отношеній, взывалъ къ первобытной простотѣ, къ обще-

му смыслу. Учители естественнаго права, какъ Томазій въ Германіи, строили систему общества и государства на началахъ общаго смысла (sensu communi).

Отдѣляясь отъ «непонятнаго», признавая необходимость только понятнаго, то есть, доступнаго индивидуальному разуму безъ всякихъ усилій съ его стороны, освободители провозглашали вмѣстѣ съ тѣмъ *непогрѣшимость* этихъ общихъ понятій и возможность постигнуть все необходимое при ихъ помощи. «Наше время», говорилъ Фихте, «*все знаетъ*, ничему не учившись, и можетъ разрѣшить безъ всякаго затрудненія все, что ни попадется ему подъ руку. То, чего я не понимаю при помощи прирожденныхъ понятій, того и нѣтъ, говоритъ всякій. При полномъ убѣжденіи въ непогрѣшимости «общихъ понятій«, они дѣйствуютъ на массу какъ нѣкоторый авторитетъ. Она *вѣритъ* въ нихъ и слѣпо слѣдуетъ за каждымъ учителемъ «общаго смысла». Всякій знаетъ, какъ *вѣрили* дѣятели французской революціи въ философію Вольтера, въ contrat social Руссо; каждый старался воплотить въ себя произведеніе знаменитаго демократа и ссылался на него, какъ на символъ вѣры. «Да, человѣчество», говорилъ Фихте, «вступило въ эпоху освобожденія, потому что оно старается дѣйствовать по понятіямъ; но оно еще не свободно».

Посмотримъ теперь, какіе принципы вноситъ эпоха освобожденія въ общественную философію. Предъ нами лежитъ одно изъ произведеній знаменитаго *Вольнея*, автора «Развалинъ» (Les Ruines),—«о естественномъ законѣ» *). «Въ чемъ», спрашиваетъ онъ», состоитъ первый принципъ естественнаго закона въ отношеніи къ человѣку?»—«Въ правилѣ самосохраненія», отвѣчаетъ онъ безъ замедленія. Фихте находитъ, что дѣйствительно въ

---

*) La loi naturelle ou principe physiques de la morale etc.

этомъ состоитъ вся сущность политическаго міросозерцанія третьей эпохи, а потому она не совершенно разумна.

Принципы истинно разумной жизни, говоритъ онъ, имѣютъ въ виду жизнь и отношенія рода, цѣлаго. Предыдущія эпохи, такъ или иначе, исходили изъ этого понятія; послѣдующія направятъ истинно свободныя усилія людей къ этой великой цѣли. Но третья эпоха, освободившись отъ разумнаго въ его авторитетной формѣ и не выработавши разумнаго въ его свободной формѣ, осталась при понятіи, подсказанномъ ей «общимъ смысломъ». Прирожденный разумъ, обращаясь только къ «понятному», открылъ одну *реальность — жизнь недѣлимаго*, дальше которой онъ ничего не видѣлъ. Поэтому движущимъ началомъ новаго общественнаго устройства было признано «естественное» стремленіе къ самосохраненію и цѣлью его личное благо. Другими словами: начало личнаго своекорыстія сдѣлалось принципомъ общественнаго строя. «Личность, движимая личнымъ своекорыстіемъ», продолжаетъ философъ, «никогда не возвысится до сознанія чистой идеи, не достигнетъ до познанія a priori: во всемъ она будетъ руководиться опытомъ въ самой грубой его формѣ. Отсюда вытекаетъ слабость ея политическихъ идеаловъ, которые основаны на бездоказательныхъ положеніяхъ «общаго смысла» и принаровлены къ огражденію личныхъ интересовъ.

Мы не можемъ, къ сожалѣнію, слѣдить за всѣми подробностями аргументаціи философа, которая содержитъ въ себѣ характеристику нравственной, умственной и политической жизни эпохи. Мы ограничимся только сопоставленіемъ принциповъ этой эпохи съ началами будущей, истинно разумной, — сопоставленіемъ, сдѣланнымъ самимъ Фихте.

«Разумная жизнь», говоритъ онъ, «состоитъ въ томъ, чтобы личность забывала себя въ родѣ, полагала свою жизнь въ жизни рода и отдавала бы ей въ жертву свое

существованіе; неразумная—въ томъ, чтобы личность не мыслила ничего кромѣ самой себя, не любила бы ничего, кромѣ самой себя и въ отношеніи къ себѣ, а полагала бы цѣль жизни въ своемъ личномъ благополучіи. Но такъ какъ все разумное можно назвать хорошимъ, а неразумное дурнымъ, то на свѣтѣ есть только одна добродѣтель—забывать себя какъ личность и только одинъ порокъ — думать только о себѣ. Нравственное же ученіе нашей эпохи здѣсь, какъ и во всемъ, понимаетъ дѣло обратно и дѣлаетъ единственною добродѣтель то, что есть единственный порокъ и единственнымъ порокомъ то, что есть единственная добродѣтель».

Но эпоха своекорыстія и относительности истинъ пройдетъ, своекорыстіе уничтожитъ само себя, а разумъ отъ простыхъ истинъ «общаго смысла» обратится къ болѣе высокимъ задачамъ философіи.

Простое отрицаніе «неизвѣстнаго» во имя небольшой суммы «извѣстнаго», отреченіе отъ общирной области «непонятнаго» во имя банальностей «понятнаго» не можетъ быть окончательною формою разумной жизни. Разумная, научная жизнь четвертой эпохи, предсказываемой Фихте, сходна съ жизнью третьей эпохи въ томъ отношеніи, что, подобно послѣдней, стремится къ господству *понятій* и знаетъ, что разумная дѣятельность возможна только въ виду понятнаго. Но вотъ гдѣ Фихте видитъ коренную разницу между двумя эпохами. Она заключается въ томъ *употребленіи*, какое дѣлаютъ обѣ эпохи *изъ понятій.* Въ четвертой эпохѣ понятіе будетъ средствомъ овладѣть всею сферою познанія, всѣмъ содержаніемъ предметнаго и нравственнаго міра. Эта эпоха не будетъ отрицаться ни отъ неизвѣстнаго, ни отъ непонятнаго; она будетъ направлять свой испытующій духъ во всѣ сферы, хотя бы для того, чтобъ убѣдиться въ томъ, дѣйствительно ли ею изведано все понятное. Напротивъ третья эпоха считаетъ *понятіе* за самое *знаніе.* Для че-

ловѣка третьей эпохи кажется, что та небольшая сумма понятій, которыя онъ называетъ прирожденными, исчерпываетъ всю массу знанія. Отсюда—господство общихъ мѣстъ, фразъ и даже любимыхъ словъ. Для человѣка третьей эпохи достаточно услышать слова «свобода, популярность, гуманность», чтобы прійти въ восторгъ и кинуться на какое нибудь дѣло. Фихте и называетъ третью эпоху эпохою безсодержательной свободы. Напротивъ четвертая эпоха будетъ знать, что одни понятія не дадутъ ей ничего, что имъ необходимо дать извѣстное содержаніе, а этого нельзя достигнуть безъ великаго напряженія всѣхъ духовныхъ силъ человѣка.

Такимъ образомъ область познанія расширится; стремленія человѣческаго духа будутъ соотвѣтствовать безпредѣльности этой области. Отдѣльная личность выйдетъ изъ состоянія мелкаго самодовольства своими «общими понятіями» и устремится къ познанію *идеи* во всей ея безпредѣльности. Когда это стремленіе прочно утвердится въ жизни, — измѣнится и самое понятіе о *цѣли* жизни.

Мы видѣли выше, что третья эпоха разрушила значеніе авторитетной истины, не замѣнивъ ея владычествомъ идеи. Она неспособна уже была кинуться въ крестовой походъ по слову римскаго первосвященника, но не была еще готова отдать себя на служеніе раціональной идеѣ. Понятіе *безконечнаго* совершенно изгладилось изъ умовъ и вмѣсто него утвердилось господство конечнаго, а конечное въ общественномъ отношеніи есть недѣлимый съ его личными цѣлями. Поэтому принципъ *своекорыстія* и провозглашенъ началомъ общественной жизни, если только онъ играетъ такую роль и не составляетъ прямаго отрицанія всякаго общественнаго начала. Напротивъ, философское направленіе четвертой эпохи приведетъ всѣхъ и каждаго къ убѣжденію, что духовная жизнь недѣлимаго совпадаетъ съ жизнью идеи; но жизнь и развитіе идеи не могутъ быть замкнуты въ узкую сферу ин-

дивидуальнаго бытія. Идея медленно и постепенно раскрывается въ исторіи цѣлаго человѣческаго общества. Поэтому каждый философствующій духъ, посвятившій себя служенію идеѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ отдаетъ себя обществу, ибо только въ немъ раскрывается идея съ ея безконечнымъ содержаніемъ. *Идея въ обществѣ* — вотъ первое и коренное представленіе новой эпохи, которой суждено уничтожить принципъ своекорыстія въ самомъ его корнѣ. Она противупоставитъ ограниченности и конечности «прирожденныхъ понятій» и безпредѣльность и абсолютность идеи; она возвратитъ недѣлимому понятіе о вѣчной жизни, жизни неоканчивающейся предѣлами единичнаго существованія, но продолжающейся безконечно въ человѣческомъ родѣ, въ обществѣ. Сдѣлаться участникомъ въ вѣчной жизни идеи, слѣдовательно, въ жизни общества, такова будетъ новая цѣль жизни; воспитать все общество къ свободному, сознательному и разумному участію въ жизни идеи, поддержать его въ стремленіяхъ къ безконечному—такова цѣль будущаго государства.

Такую цѣль указывалъ Фихте германскому обществу. Отсюда понятно его отличіе отъ тѣхъ офиціальныхъ сферъ, которыя, подобно ему, относились къ событіямъ и началамъ своей эпохи отрицательно. Но точка зрѣнія, идеалъ, съ которыхъ производилось это отрицаніе, лежали не тамъ, гдѣ искалъ своего идеала Фихте. У нихъ была своя точка зрѣнія — интересы стараго порядка, свой идеалъ—средневѣковая Европа. Спросимъ самаго виднаго представителя реакціи, графа де-Местра, чего онъ проситъ у Бога и у властей предержащихъ. Обращаясь къ властямъ и народамъ, онъ говоритъ: ваше *паденіе* началось очень давно. Во-первыхъ, человѣческая дерзость поколебала первый и основной авторитетъ подъ владычествомъ котораго жили народы,—авторитетъ папской власти. Революція—первая повела народы къ ужасной пропасти. Свѣтскія власти, по недальновидности своей, рукоплеска-

ли паденію стѣснявшей ихъ власти. Но они не подозрѣвали, что въ лицѣ папской власти падалъ принципъ, на которомъ, въ итогѣ, держалась ихъ собственная власть. Послѣдствія доказали это. Шагъ за шагомъ эманципированная мысль разрушала всѣ авторитеты и теперь бросила народы во всѣ ужасы анархіи. Какъ выйти изъ этого положенія—понятно. Пусть воскреснетъ старый порядокъ въ его первоначальной формѣ, когда папская власть стояла во главѣ человѣчества и авторитетомъ своимъ освящала прочія власти. Фихте отрицалъ начало «третьей эпохи» съ точки зрѣнія новаго, высшаго идеала. Онъ не искалъ золотаго вѣка за предѣлами современной исторіи. Онъ могъ сказать то, что впослѣдствіи сказалъ Сенъ-Симонъ: «золотой вѣкъ не сзади, а впереди насъ; наши отцы его не видѣли и мы его не увидимъ; но дѣти наши увидятъ, и мы должны подготовить это время».

Кромѣ общихъ достоинствъ такого взгляда, онъ имѣлъ еще важное значеніе для той эпохи, когда писалъ Фихте. Ничто такъ не можетъ содѣйствовать возрожденію націи и человѣчества, какъ выясненіе новой задачи, которую они призваны выполнить. Ничто такъ не возбуждаетъ человѣческій духъ къ дѣятельности, какъ новый и высокій идеалъ жизни, и чѣмъ выше идеалъ, тѣмъ могущественнѣе вліяніе. Одно изъ величайшихъ условій вліянія христіанства состояло въ томъ, что оно потребовало отъ человѣка высокой степени нравственнаго совершенства. «Будьте совершенны, какъ отецъ вашъ небесный», говорилъ божественный Основатель нашей религіи. Другими словами, всякій идеалъ, дѣйствительно могущественный, заключаетъ въ себѣ большую долю *безконечнаго*; только такой идеалъ можетъ призвать людей къ упорной работѣ надъ собою, держать въ напряженіи всѣ силы ихъ духа и побуждать ихъ къ актамъ высокаго самопожертвованія.

Общественный голосъ Германіи оправдалъ Фихте въ

этомъ отношеніи. Въ такъ называемой борьбѣ за освобожденіе (Befreiungskrieg) высказывались мотивы совсѣмъ другаго свойства, чѣмъ простая преданность законамъ своего отечества и прежнему порядку. Борьба за освобожденіе, сдѣлавшись народнымъ дѣломъ, вызвала въ обществѣ то чувство самоуваженія, которое естественно привело къ требованіямъ свободы и лучшаго порядка вещей,—требованіямъ, которыя только впослѣдствіи были задавлены усиліями реакціи. И если это чувство самоуваженія проснулось въ обществѣ, то Фихте могъ считаться однимъ изъ первыхъ его авторовъ.

Этого мало. Выясненіе народу новой и высокой цѣли, которой онъ призванъ служить, пробуждаетъ въ немъ чувство національнаго достоинства, независимости относительно другихъ народностей. Оно выводитъ его изъ эпохи зависимости, подражанія, заимствованія, ставитъ его, какъ говаривалъ Фихте, на свои ноги. Подобный пріемъ имѣетъ, такъ сказать, общечеловѣческое значеніе, въ томъ смыслѣ, что люди, начинающіе національное возрожденіе, всегда указываютъ своему народу на такія задачи человѣческой жизни, которыя не тронуты общественною дѣятельностію другихъ народовъ. Такъ и наши славянофилы указывали въ свое время, что Россія, вмѣстѣ съ другими славянскими племенами, должна внести во всемірную исторію новые элементы, не выработанные чуждыми намъ цивилизаціями. Первоначально эти заявленія оставались въ области отвлеченныхъ идеаловъ и, мало по малу, получивъ практическое значеніе, входятъ во всеобщее сознаніе. Теперь мы знаемъ, на примѣръ, что новая сила Россіи заключается въ устроеніи экономическаго быта крестьянъ, въ противуположность западно-европейскому пролетаріату; что идея *крестьянскаго надѣла* есть ея національная идея и ея призваніе въ тѣхъ мѣстностяхъ нашего обширнаго отечества, которыя еще живутъ подъ господствомъ экономическихъ идей Запада.

Но выяснить и поставить передъ лицемъ народа высокій идеалъ не значитъ еще выполнить всю задачу возрожденія; нужно еще вызвать къ дѣятельности силы, способныя осуществить его. А это весьма сложная и трудная задача. Во первыхъ, должно указать народу на эти силы, которыми онъ можетъ располагать; во вторыхъ, должно побудить его къ дѣятельности, къ желанію воспользоваться своими силами.

Здѣсь начинается второй элементъ патріотической дѣятельности Фихте, который мы можемъ назвать элементомъ *обличенія*. Высокій идеалъ поставленъ, общество призывается къ его осуществленію; но какое страшное, поразительное разстояніе между этимъ идеаломъ и дѣйствительнымъ состояніемъ общества! Вмѣсто единства общественныхъ силъ—ихъ раздробленіе; вмѣсто высокаго сознанія общественнаго интереса — господство грубаго своекорыстія; вмѣсто твердости и мужества воли, готовой на служеніе общему дѣлу,—распущенность, трусость и продажность. Пусть же слово обличенія падетъ на это общество; пусть неподкупный голосъ проповѣдника укажетъ обществу ту бездну «мерзости запустѣнія», въ которой оно лежитъ... Нужно заставить общество посмотрѣть въ глаза истинѣ. «Почему бы», говорилъ Фихте, «намъ бояться этой опасности? Зло не сдѣлается меньше отъ неизвѣстности; отъ извѣстности оно не сдѣлается больше, но излеченіе его возможно только при извѣстности. Пусть же лѣнь и своекорыстіе бичуются горькими рѣчами обвиненія, ѣдкою насмѣшкою и презрѣніемъ!»

Дѣйствительно, въ «рѣчахъ къ германскому народу» чрезвычайно много этого элемента; но мы должны заранѣе понять истинный его смыслъ. Есть два рода *обличенія*. Одно возникаетъ изъ чувства своего превосходства надъ народомъ, вслѣдствіе того, что обличающему удалось схватить нѣсколько свѣдѣній, которыхъ не имѣетъ масса. Цѣль такого обличенія состоитъ въ приведеніи своего на-

рода къ «единой, всеспасающей цивилизаціи». Результатъ его — убѣжденіе, что народъ ничего не можетъ сдѣлать самъ собою, что его можетъ спасти только заимствованіе,— словомъ, мы приходимъ *къ презрѣнію* ко всѣмъ народнымъ началамъ. Второй видъ обличенія возникаетъ въ сердцѣ людей, которыя живутъ и страдаютъ съ народомъ, вѣрятъ въ его силу и которыхъ поражаетъ разстояніе между тѣмъ, чѣмъ могъ бы быть народъ въ силу своей собственной цивилизаціи, и тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ. Цѣль такого обличенія — вызвать народъ къ самодѣятельности, результатъ его—уваженіе къ началамъ народной исторіи.

На этой точкѣ зрѣнія стоялъ и Фихте. Онъ видѣлъ безпримѣрное разложеніе Германіи, но чувствовалъ и силу ея; въ его обличеніяхъ всегда слышится вѣра въ лучшее будущее. Посмотримъ, какъ онъ самъ опредѣляетъ свое отношеніе къ настоящему и будущему Германіи.

«Пусть», говоритъ Фихте, «наше время выслушаетъ видѣніе древняго ясновидца, относившееся къ не менѣе печальному положенію дѣлъ. Такъ говоритъ пророкъ у водъ шебарскихъ, утѣшитель народа, плѣненнаго не въ своей, но въ чужой землѣ *): «рука Господня нашла на меня и вывела меня духовно и поставила меня на обширное поле, исполненное костей, и повела меня кругомъ, и всюду видѣлъ я, что много костей лежало на полѣ и были онѣ весьма изсохши. И Господь сказалъ мнѣ: ты, сынъ человѣческій, думаешь ли, что эти кости будутъ опять жить? Я отвѣчалъ: Господи, это ты знаешь. И Онъ сказалъ мнѣ: пророчествуй объ этихъ костяхъ и скажи имъ: вы, изсохшія кости, слушайте слово Господне. Такъ говоритъ Господь объ васъ, изсохшихъ костяхъ. Я хочу васъ связать опять жилами и повелѣть мясу рости на васъ и одѣть васъ кожею и вложить въ васъ духъ, чтобъ опять

* Пророкъ Іезекіиль XXXVI, 37.

жили и знали, что я—Господь. И я пророчествовалъ, какъ мнѣ было повелѣно, и начался шумъ и трясеніе и кости приблизились другъ къ другу, каждая на свое мѣсто, и на нихъ выросли жилы и мясо, и одѣлись онѣ кожею. Но духа не было. И Господь сказалъ мнѣ: пророчествуй къ вѣтру и скажи ему: такъ глаголетъ Господь: вѣтеръ, прійди сюда отъ четырехъ вѣтровъ и дунь на этихъ мертвецовъ, чтобъ они опять ожили. И я пророчествовалъ, какъ мнѣ было приказано. Тогда пришелъ въ нихъ духъ, и они ожили и встали на ноги и было ихъ большое войско.»—«Пусть». восклицаетъ Фихте, «составныя части нашей духовной жизни останутся такими же изсушенными и связи нашего національнаго единства такъ же разорваны и лежатъ въ дикомъ безпорядкѣ, какъ мертвыя кости пророка; пусть онѣ выцвѣтаютъ и изсыхаютъ подъ бурями, потоками дождей и палящими лучами солнца: животворящій духъ духовнаго міра неересталъ еще вѣять. Онъ охватитъ и соединитъ вымершія кости нашей національности, чтобъ онѣ величественно возстали къ новой просвѣтленной жизни».

Лекція III.

Мы будемъ свидѣтелями торжественнаго зрѣлища — зрѣлища патріотическаго духа одинакого философа, который укрѣпляется въ вѣрѣ въ свой народъ, призываетъ его къ возрожденію и высокой исторической роли—именно въ то самое время, когда этотъ народъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ паденія. Мало того; мужество и вѣра этого удивительнаго философа растутъ вмѣстѣ съ несчастіями народа. Кажется, это величіе вѣрующаго духа и могло быть создано только величіемъ несчастія. Живи

Фихте въ такъ называемое мирное время, когда общество жалуется на мелкія злоупотребленія своихъ чиновниковъ, на взяточничество и расхищеніе казны, на плохой выборъ должностныхъ лицъ и т. д.,—онъ, вѣроятно, безмолвствовалъ бы и предоставилъ бы слово обличителямъ втораго и третьяго разряда. Но теперь обстоятельства были по плечу только такимъ людямъ, какъ онъ. Эпоху войнъ республики и имперіи справедливо называютъ борьбою гигантовъ; эта эпоха вызывала на свѣтъ всѣ титаническія силы обществъ, давала дѣло могущественнымъ характерамъ. Наполеонъ во Франціи, Питтъ и Боркъ въ Англіи, Фихте и Штейнъ въ Германіи, Кутузовъ въ Россіи—таковы личности, вызванныя въ то время судьбою на удивленіе всему человѣчеству. Однѣ изъ нихъ были вызваны къ дѣлу національнымъ торжествомъ, какъ Наполеонъ съ его маршалами, другія — народными несчастіями.

Посмотримъ же, что вызвало въ Фихте новый порывъ патріотическаго чувства.

Курфюрсты баварскій и виртембергскій, за свои услуги Наполеону противъ Германіи, были возведены въ королевское достоинство. Благодарные за эту милость, они уже были болѣе сановниками французской имперіи чѣмъ германскими князьями. Опираясь на нихъ и на своекорыстіе другихъ германскихъ владѣтелей, Наполеонъ рѣшился разорвать Германію на двѣ части, изъ которыхъ одна находилась бы въ полномъ подчиненіи у Франціи. 12 іюля 1806 г., былъ учрежденъ знаменитый рейнскій союзъ, подъ покровительствомъ Наполеона. Члены рейнскаго союза обязались за это покровительство держать наготовѣ для будущихъ войнъ Наполеона 63 тыс. войска. Нѣмецкій курфюрстъ, архиканцлеръ *Дальбергъ* былъ избранъ въ намѣстники Наполеона и надѣленъ городомъ Франкфуртомъ. Про него говорятъ, что онъ былъ просвѣщенный покровитель наукъ и искусствъ, но человѣкъ

преданный *космополитическимъ* идеямъ той эпохи до совершеннаго забвенія чувствъ патріотизма. Самая идея германской имперіи и прежде слабая — рушилась. Австрійскій императоръ Францъ отказался отъ титула нѣмецкаго императора и принялъ званіе императора австрійскаго. Имперскіе законы и учрежденія были отмѣнены. Началось преслѣдованіе патріотовъ. Извѣстный патріотическій писатель Арндтъ, по волѣ Наполеона, былъ изгнанъ изъ Германіи, скитался по Швеціи и Россіи и лишь украдкою являлся въ свое отечество. Патріотъ книгопродавецъ *Пальмъ* былъ приговоренъ и казненъ за изданіе книги, непріятной Наполеону.

Настала очередь и Пруссіи. Что ни дѣлалъ прусскій король, руководимый Гаугвицомъ, другомъ французовъ и цивилизаціи, чтобы заслужить расположенія Наполеона,— ничто не помогало. Наконецъ дѣло дошло до формальнаго разрыва. Пока Пруссія медленно и методически готовилась къ войнѣ, Наполеонъ уже вторгся въ Германію, гдѣ къ нему присоединился курфюрстъ саксонскій. Старый предводитель прусскихъ войскъ, герцогъ брауншвейгскій, былъ разбитъ въ знаменитой битвѣ подъ Іеной. Послѣ того крѣпости, находившіяся въ рукахъ «заслуженныхъ», но дурныхъ генераловъ, сдавались безъ сопротивленія. Эрфуртъ, Шпандау, Потсдамъ, Штеттинъ, Кюстринъ и Магдебургъ были въ рукахъ французовъ. Чрезъ тридцать дней послѣ битвы подъ Іеной Наполеонъ уже вступилъ въ Берлинъ. Король прусскій бѣжалъ въ Кенигсбергъ и униженно молилъ побѣдителя о мирѣ, изъявляя даже готовность приступить къ рейнскому союзу. Но Наполеонъ отвергъ эти ходатайства. Тогда король обратился къ Россіи. Извѣстно, что и эта помощь не доставила выгодъ Пруссіи. Послѣ битвы подъ Фридландомъ былъ заключенъ тильзитскій миръ. Пруссія потеряла половину своихъ владѣній въ пользу герцогства вар-

шавскаго и вестфальскаго королевства, вновь учрежденнаго.

Нужно ли говорить о положеніи Фихте въ виду всѣхъ этихъ обстоятельствъ? Едва началась война 1806—1807 г., какъ онъ подалъ прусскому правительству прошеніе о томъ, чтобъ его допустили въ главную квартиру въ качествѣ оратора и нравственно-политическаго проповѣдника. Король велѣлъ Бейме благодарить его и сказать, что, можетъ быть, его краснорѣчіе будетъ полезно послѣ *побѣды*. Дѣлать было нечего. Пруссія не дождалась побѣды, а краснорѣчію Фихте пришлось сдѣлать свое дѣло послѣ окончательнаго низложенія Пруссіи. Во время войны Фихте принужденъ былъ бѣжать сначала въ Кенигсбергъ, а потомъ въ Копенгагенъ. Только послѣ заключенія тильзитскаго мира возвратился онъ въ Берлинъ, чтобъ утѣшать народъ въ его глубокомъ униженіи. Въ зимній семестръ 1807—1808 г. онъ прочелъ здѣсь, съ величайшею для себя опасностію, свои знаменитыя «рѣчи къ германскому народу» (Reden an die Deutsche Nation).

Друзья указывали ему на всю опасность его предпріятія; доказывали ему, что Наполеонъ можетъ изгнать его подобно Арндту, Гарденбергу и многимъ другимъ. Онъ не сдался на эти доводы. «Добро», говорилъ онъ, «состоитъ въ воодушевленіи, въ возвышеніи; моя личная опасность не можетъ быть принята во вниманіе, — она была бы даже полезна». Въ другой разъ онъ говоритъ: «я зналъ очень хорошо, чѣмъ я рискую. Я знаю, что меня, подобно Пальму, можетъ постигнуть свинецъ. Но я этого не боюсь и охотно умру для цѣли, мною избранной».

Это высокое патріотическое настроеніе дало ему возможность сдѣлать изъ „рѣчей къ германскому народу» непреходящій памятникъ философскаго творчества. Онѣ дали ему право на вѣчную благодарность потомства; во имя ихъ праздновался столѣтній юбилей его рожденія.

Въ нихъ окончательно отрѣшился Фихте отъ прежнихъ космополитическихъ воззрѣній, которыя проглядываютъ еще въ «основныхъ чертахъ нашего времени». Въ этихъ чертахъ мы находимъ еще слѣдующую страницу: «Гдѣ отечество истинно просвѣщеннаго христіанина европейца? Вообще — Европа, а въ особенности, въ каждую эпоху, то европейское государство, которое стоитъ во главѣ цивилизаціи. Это государство, съ теченіемъ времени, погибнетъ, а потому не будетъ уже стоять во главѣ цивилизаціи. Но именно по тому, что оно погибаетъ и должно погибнуть, появляются другія и между ними одно въ особенности выдвигается впередъ. Пусть же земнорожденные, признающіе въ земной корѣ, рѣкахъ и горахъ свое отечество, остаются гражданами погибшаго государства; они получаютъ то, чего желали и что дѣлаетъ ихъ счастливыми. Но солнцеподобный духъ неудержимо притягивается и направляется туда, гдѣ свѣтъ и право. И въ этомъ всемірногражданскомъ чувствѣ мы можемъ успокоиться о судьбѣ и дѣяніяхъ государства».

Но это успокоивающее, всемірногражданское чувство было нарушено реальнымъ фактомъ — чужеземнымъ завоеваніемъ. Фихте увидѣлъ, что «земная кора, горы и рѣки»—также отечество, что гражданинъ «погибшаго государства» не можетъ найти утѣшеніе въ космополитической философіи. Чужеземное завоеваніе, это огненное крещеніе, искупляющее отъ грѣха космополитизма, двинуло его на патріотичесяое дѣло, подъ рискомъ пули или изгнанія.

Новыя рѣчи Фихте были уже обращены не ко всему цивилизованному міру, участвующему въ жизни «нашего времени», но только къ германцамъ. «Я», говоритъ онъ въ своей первой лекціи, «говорю для нѣмцевъ и о нѣмцахъ».

«Рѣчи къ германскому народу» составляютъ, по словамъ самого Фихте, «продолженіе его чтеній объ основ-

ныхъ чертахъ настоящаго времени». Дѣйствительно, для уясненія философскаго ихъ смысла, необходимо имѣть въ виду главныя положенія этихъ чтеній. Въ этихъ рѣчахъ героемъ, такъ сказать, является принципъ эпохи, выясненный въ чтеніяхъ. Фихте хочетъ доказать, что этотъ принципъ уже переживаетъ себя, что пора германцамъ взяться за подготовленіе новой эпохи.

Мы видѣли, что Фихте призналъ общественнымъ принципомъ современной ему эпохи начало личнаго своекорыстія. Но принципъ каждой эпохи переживаетъ себя, когда результаты его будутъ доведены до конца, когда эпоха губитъ сама себя.

Въ какомъ же положеніи находится этотъ принципъ?

«Наше время», говоритъ Фихте, «идетъ исполинскими шагами. Въ послѣдніе три года наша эпоха во многихъ мѣстахъ уже закончилась, кое-гдѣ своекорыстіе, развившись вполнѣ, уже уничтожило себя, потеряло свою самостоятельность; думая служить только себѣ и своимъ личнымъ цѣлямъ, оно сдѣлалось орудіемъ въ рукахъ чуждой, насильственной власти. Мы должны признать нашу эпоху за прошедшее и думать о будущемъ».

«Но для того, чтобы доказать, что принципъ эпохи дошелъ до своихъ послѣднихъ предѣловъ, нужно обратить вниманіе общества на эти страшные признаки разложенія: пусть оно увидитъ свою смерть, умретъ духовно для прошлаго и воскреснетъ для будущаго»!

Эти признаки разложенія, по мнѣнію Фихте, состоятъ въ слѣдующемъ;

«Своекорыстіе достигаетъ своей высшей степени, когда оно обхватываетъ, за немногими исключеніями, правительства и, укрѣпившись въ нихъ, переходитъ и на управляемыхъ. Такое правительство познается, прежде всего, во внѣшней политикѣ, въ пренебреженіи всѣхъ связей, чрезъ которыя его безопасность обусловливается безопасностью другихъ, принесеніемъ цѣлаго, котораго

оно составляетъ часть, въ жертву тому, чтобы сохранить свое лѣнивое спокойствіе, и въ ложномъ убѣжденіи своекорыстія, что оно пользуется миромъ, пока его границамъ не грозитъ видимая опасность. Во внутренней политикѣ это разложеніе обнаруживается въ слабости управленія, которая, по иностранному называется гуманностью, популярностью, а понѣмецки — сонливостью и недостойнымъ поведеніемъ». Мы знаемъ, имѣлъ ли право Фихте сказать, что германскія правительства, продававшія Германію за королевскій титулъ, своекорыстны; мы знаемъ, имѣлъ ли онъ право назвать испорченными такихъ либеральныхъ и гуманныхъ правителей, какъ Дальбергъ и ему подобные.

Такими же мрачными красками, взятыми изъ дѣйствительности, описываетъ Фихте и нравственное паденіе народовъ. Здѣсь также онъ не видитъ никакихъ связей, соединяющихъ недѣлимыхъ съ государственнымъ тѣломъ. Своекорыстіе подсказываетъ имъ только страхъ и уваженіе къ иноземцамъ; утративши всякое чувство долга, они охотно и съ веселымъ лицемъ отдаютъ иноземцамъ значительную долю имущества, въ которой они отказывали защитникамъ отечества, ни дать ни взять, какъ французы въ нынѣшнюю войну (*) прятали съѣстные припасы отъ своихъ войскъ, для того чтобъ отдать ихъ пруссакамъ. И, въ концѣ концевъ, это испорченное племя вступаетъ въ иностранное войско, чтобы сражаться противъ собственнаго отечества.

«Такъ», заключаетъ Фихте, «своекорыстіе уничтожаетъ само себя, и тѣ, которые полагали самихъ себя цѣлью жизни, принуждены служить цѣлямъ другихъ».

Гдѣ же выходъ изъ этого положенія? Здѣсь, мм. гг., мы приближаемся къ самому корню ученія Фихте.

«Никакая нація», говоритъ онъ, «низпавшая до состоянія зависимости отъ чужеземцевъ, не можетъ поднять-

(*) Войну 1870 году.

ся изъ ней при помощи обыкновенныхъ и до сихъ поръ употреблявшихся средствъ. Если ея сопротивленіе было безплодно, даже тогда, когда она еще обладала всѣми своими силами, — что можетъ сдѣлать она теперь, когда она лишилась большей части изъ нихъ? Другими словами: общество, построенное на принципѣ своекорыстія, могло ожидать своего спасенія только отъ силы правительства. Правительство и дѣлало, что могло; но результаты не оправдали его усилій. Теперь общество лишилось сильнаго правительства и ничего не можетъ ожидать отъ него. То, что прежде могло помочь, когда правительство твердо держало бразды правленія, теперь непримѣнимо, потому что эти бразды только повидимому находятся въ рукахъ правительства. и самая эта рука направляется чужеземнымъ завоевателемъ... Если такая падшая нація можетъ быть спасена, то при помощи новыхъ, до сихъ поръ не употреблявшихся средствъ—чрезъ созданіе новаго порядка вещей.»

«Общій планъ этого новаго порядка вещей долженъ быть направленъ къ измѣненію существующихъ отношеній между недѣлимымъ и цѣлымъ обществомъ. Въ настоящее время», говоритъ Фихте. «участіе недѣлимаго въ цѣломъ было основано на участіи его къ самому себѣ, т. е., на такихъ связяхъ, которыя весьма легко могли быть разорваны, на страхѣ и надеждѣ недѣлимаго относительно условій его личной жизни. Соотношеніе недѣлимаго къ вѣчной жизни цѣлаго было затемнено; напрасно стараются замѣнить эту идею любовью къ національной «славѣ и чести. «Эти обманчивыя представленія никогда не могутъ замѣнить истинной общественной связи.»

«Эта общественная связь можетъ быть построена не на чувственныхъ стремленіяхъ надежды и страха за свое личное существованіе, но на духовномъ стремленіи нравственнаго удовлетворенія или неудовлетворенія или на высшемъ аффектѣ удовольствія или неудовольствія относительно своего и чужаго состоянія. Чувственный глазъ,

привыкшій къ чистотѣ и порядку, будетъ испытывать неудовольствіе отъ грязи и безпорядочно лежащихъ вещей, хоть это и не причиняетъ ему физической боли: такъ и духовный глазъ человѣка можетъ быть воспитанъ такимъ образомъ, что простой взглядъ на безпорядочное, недостойное и безчестное существованіе своего народа будетъ причинять ему боль, страданіе, независимо отъ личныхъ надеждъ и страховъ. Обладатель такого глаза будетъ страдать и радоваться вмѣстѣ со своимъ народомъ, потому что онъ будетъ чувствовать себя его частью и ему будетъ житься хорошо, если только цѣлое будетъ совершенно и благоустроенно. Воспитаніе въ недѣлимыхъ такого воззрѣнія на общественную жизнь и есть главное, даже единственное средство къ обновленію общества, которое гибнетъ отъ своекорыстія. Слѣдовательно, хорошая система общественнаго воспитанія—вотъ единственное спасеніе Германіи».

По видимому, Фихте высказывалъ мысль не особенно новую. Кто же изъ знаменитыхъ политическихъ мыслителей, начиная съ Платона, не говорилъ о необходимости воспитанія и не предлагалъ даже своихъ проектовъ? Особенно XVIII столѣтіе богато проектами общественнаго воспитанія. Руссо во Франціи и Швейцаріи съ своимъ Эмилемъ и Базедовъ въ Германіи произвели сильнѣйшее движеніе, о которомъ мы не можемъ даже составить себѣ понятія. Но Фихте и не говорилъ *о пользѣ* воспитанія; онъ говорилъ о новыхъ его началахъ и формахъ, принаровленныхъ къ общественному возрожденію Германіи.

Чѣмъ эти принципы и формы должны отличаться отъ прежней системы?

Нельзя не согласиться, говоритъ Фихте, что современное воспитаніе представляетъ глазамъ воспитанниковъ картину религіознаго, нравственнаго, политическаго образа мыслей, всяческаго порядка и добрыхъ нравовъ, и даже кое-гдѣ напечатлѣло эти образы въ жизни. Но, за

немногими исключеніями, воспитанники руководятся въ дѣйствительной жизни не этими представленіями, а своими естественными, своекорыстными стремленіями, возросшими безъ всякаго воспитанія. Такимъ образомъ современное воспитаніе не дѣлаетъ своего дѣла. Его правоученіе, правила скользятъ по уму, какъ блѣдная картина, не направляя воли, не подчиняя себѣ дѣйствительной жизни.

Во вторыхъ, даже эта ограниченная система воспитанія распространяется на незначительное количество лицъ, которыя и составляютъ, такъ называемый, «образованный классъ», а большинство, на которомъ собственно и держится общественный строй, народъ, остается безъ всякаго воспитанія.

Такимъ образомъ воспитаніе требуетъ реформы въ двухъ направленіяхъ: относительно своего содержанія и относительно его объема. По своему *содержанію*, оно должно служить средствомъ дѣйствительнаго образованія человѣческой нравственной личности; по своему *объему*, оно должно сдѣлаться *народнымъ* просвѣщеніемъ въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова. «Мы», говоритъ Фихте, «хотимъ чрезъ воспитаніе образовать нѣмцевъ такъ, чтобъ они составили одно цѣлое, которое было бы одушевляемо и руководимо во всѣхъ своихъ частяхъ одними условіями». Никто не можетъ быть исключенъ отъ пользованія этимъ духовнымъ благомъ; этого требуетъ благо отечества; только при такомъ условіи высшіе класы не будутъ отдѣлять себя отъ низшихъ и не будутъ признавать своимъ духовнымъ отечествомъ чужую страну, не будутъ измѣнять родинѣ, какъ это сдѣлали высшіе класы во время борьбы съ Наполеономъ. Для того, чтобы предупредить возможность Бейме или Гаугвица, нужно, чтобы послѣдній крестьянинъ былъ озаренъ свѣтомъ знанія.

Намъ предстоитъ, слѣдовательно, разсмотрѣть два во-

проса: вопросъ о самой *системѣ* новаго воспитанія и о примѣненіи ея къ наибольшему количеству лицъ.

Чѣмъ грѣшитъ система прежняго воспитанія? Почему она даетъ уму только теоретическія представленія, не переходящія въ убѣжденія и не овладѣвающія всѣмъ нравственнымъ существомъ человѣка? Причина этого, по мнѣнію Фихте, заключается въ томъ, что старая школа требуетъ отъ ученика *пассивнаго познаванія* готовыхъ научныхъ истинъ, но не заставляетъ его принимать дѣятельное участіе въ самомъ *созиданіи* этихъ положеній, такъ чтобъ они, такъ сказать, выходили изъ его творческой дѣятельности. Между тѣмъ мы видѣли, что, по ученію Фихте, только та истина можетъ перейти въ наше убѣжденіе, которая родилась изъ нашего самосознанія. «Большая разница», говоритъ онъ, «*принять* что либо, не имѣя ничего противъ этого, такъ что пассивное воспріятіе вытекаетъ изъ пасивнаго подчиненія, и большая разница— усвоить себѣ истину, выработанную на нашихъ глазахъ. при участіи всѣхъ нашихъ силъ». Если, на примѣръ, вы скажете ученику, что мы можемъ получить замкнутое пространство при помощи, по крайней мѣрѣ, трехъ линій и заставимъ *заучить* его эту истину, какъ догматическое положеніе, онъ заучитъ ее, но и забудетъ ее такъ же скоро, потому что что̀ ему до нея? Она, вѣдь, не его открытіе, не его собственность. Напротивъ, заставьте вы ученика самого начертить замкнутое пространство; онъ найдетъ, что ему нужно не менѣе трехъ линій, и тогда то положеніе, къ которому *вы вели его*, станетъ его дѣйствительнымъ достояніемъ, которое будетъ ему дорого, какъ все, добытое его усиліями.

Вызвать въ воспитанникахъ *творческую* силу, заставить ихъ искать истины, вести ихъ къ этой истинѣ, и такъ, чтобъ она вышла изъ ихъ самосознанія, таково первое средство новаго воспитанія. Еслибы только въ этомъ состоялъ его результатъ, то и тогда эта система имѣла

бы все право на предпочтеніе, сравнительно съ пасивнымъ заучиваніемъ. Но подобная система имѣетъ еще другую сторону, особенно важную съ общественной точки зрѣнія.

Система пассивнаго усвоенія приводитъ къ полному разъединенію школы, къ совершенной изолированности воспитанниковъ. Ученикъ, усвоивающій истины по книгѣ, совершенно уединенъ отъ своихъ товарищей. Предъ нимъ его книга и учитель,—до остальнаго школьнаго міра ему нѣтъ дѣла. Если онъ и думаетъ о своихъ товарищахъ, то развѣ по поводу желанія отличиться предъ ними, вызвать большую благосклонность учителя и т. д.. Новая система воспитанія, призывая всѣхъ къ творческой дѣятельности, уничтожаетъ это разобщеніе. Всѣ участвуютъ въ исканіи правила, закона; всѣ помогаютъ другъ другу. Между учениками устанавляется общность духовныхъ цѣлей, общія затрудненія, радости и горести. Другими словами: духовное общеніе народа, которое уничтожаетъ принципъ личнаго своекорыстія, должно быть подготовлено въ школѣ. Фихте идетъ дальше. По его плану школьная жизнь должна быть дѣйствительнымъ предверіемъ къ государственной жизни. Старая школа, говоритъ онъ, давала ученикамъ теоретическое понятіе о государствѣ, объ его устройствѣ, законахъ и т. д.. Все это пассивно познается учениками; умъ ихъ подчиняется познаннымъ понятіямъ въ школѣ, а потому послѣ школы ихъ воля такъ же пассивно относится къ государственной практикѣ, какъ въ школѣ умъ ихъ относился къ теоріи. Фихте доказываетъ, что еще въ школѣ ученики должны участвовать въ выработкѣ политическихъ идеаловъ, испытывать ихъ годность въ предѣлахъ товарищескихъ отношеній: они должны выходить изъ школы хорошо подготовленными гражданами.

Духъ общенія, выработанный въ каждой школѣ, долженъ сплотить въ одно цѣлое и весь народъ, чрезъ рас-

пространеніе образованія во всей націи. Весь народъ долженъ пройти чрезъ школу, которая вызоветъ въ немъ творческія силы, любовь къ духовной жизни. Наконецъ, подобная система воспитанія вызоветъ къ жизни и къ дѣятельности всѣ особенности не только недѣлимыхъ, но и народовъ. Только при ней возможно будетъ *плодотворное разнообразіе научныхъ системъ*, дѣйствительное богатство міросозерцанія и самобытность духовной жизни.

Мы представили здѣсь планъ Фихте въ самыхъ общихъ чертахъ не по одному недостатку мѣста и времени, но по тому, что общія идеи и цѣли, указанныя имъ, могутъ быть осуществлены самыми разнообразными способами. Другими словами: эта общая идея можетъ вызвать различные *техническіе* планы воспитанія. Что касается этой технической стороны дѣла, то Фихте, какъ извѣстно, рекомендовалъ своему обществу планъ знаменитаго *Песталоцци*. Между этими двумя личностями было чрезвычайно много общаго. То же преобразовательное стремленіе, тѣ же мечты объ обновленіи человѣчества чрезъ воспитаніе вдохновляли Песталоцци и поддерживали его страдальческую жизнь. Бѣднякъ, нерѣдко изгнанникъ, онъ посвятилъ себя трудной задачѣ перевоспитанія самыхъ испорченныхъ дѣтей. Его можно назвать народнымъ учителемъ въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Школа Песталоцци была наполнена заброшенными дѣтьми, сиротами всѣхъ состояній и возрастовъ. Съ ними онъ дѣлалъ такія чудеса, что гордые аристократы стали поручать ему своихъ дѣтей. Подобно Фихте, онъ не вѣрилъ въ силу обученія по книгамъ и пассивнаго усвоенія знаній. Онъ самъ былъ книгой для своихъ учениковъ и опять-таки не въ томъ смыслѣ, что они получали отъ него отвѣты на разные вопросы. Сила этой «книги» заключалась именно въ томъ, что она умѣла вдохновить ребенка, заставить его искать истины и полюбить ее больше всего на свѣтѣ. Какъ только это вѣяніе познанія прикасалось къ

душѣ ребенка, хотя бы испорченнаго, для него начиналась новая жизнь. Пропадали низкіе инстинкты, своекорыстіе; установлялось общеніе съ другими. Въ школѣ Песталоцци не бывало тѣхъ печальныхъ столкновеній между учениками, которыя порождаются разобщеніемъ и взаимною ненавистью. Не удивительно, если въ подобной школѣ Фихте видѣлъ образецъ, типъ той школы, которая нужна была для народнаго образованія въ его отечествѣ.

Средство обновленія указано; мы знаемъ, какъ могутъ быть вызваны и направлены къ благой цѣли творческія силы народа. Но школа все-таки не болѣе какъ средство вызвать и образовать живыя силы народа, не тронутыя еще временемъ, не изсохшія въ исторической борьбѣ. Есть ли такія силы въ германскомъ народѣ? Способенъ ли онъ къ обновленію?

Вопросъ о «силахъ» народа обыкновенно относится къ числу самыхъ темныхъ и даже «пустыхъ» вопросовъ, особенно когда рѣчь идетъ о силахъ *даннаго* народа. Еще о народныхъ силахъ, взятыхъ in abstracto, можно говорить при помощи общихъ мѣстъ. Мы можемъ говорить о богатствѣ, о плодородіи почвы, о живости характера, врожденномъ умѣ и т. д. Но нельзя не сказать, что съ подобными опредѣленіями мы не пойдемъ далеко. Для практической дѣятельности въ данномъ государствѣ необходимо указать на опредѣленныя силы извѣстной народности,—тѣ силы, которыми она отличается отъ другихъ. Эту задачу, въ отношеніи къ германскому народу, принялъ на себя Фихте.

При опредѣленіи силъ *своего* народа, живыхъ источниковъ *его* жизни, онъ употребляетъ методъ различенія, старается уяснить, что имѣютъ германцы въ отличіе отъ другихъ народностей, съ которыми они вели борьбу. Поэтому онъ прежде всего задаетъ себѣ общій вопросъ: въ чемъ состоитъ различіе между нѣмцами и другими народами германскаго происхожденія?

Нѣмцы, говоритъ онъ, составляютъ часть германскаго племени вообще; поэтому они родственны всѣмъ почти племенамъ, основавшимъ свои государства въ областяхъ бывшей римской имперіи. Но между нѣмцами и прочими племенами существуютъ два капитальныхъ различія. Во первыхъ, они одни остались на первоначальномъ мѣстѣ осѣдлости германскихъ племенъ, — другія ихъ оставили. Во вторыхъ, одни нѣмцы сохранили и развили первоначальный *языкъ* своихъ предковъ, — прочіе усвоили себѣ чужой языкъ и видоизмѣнили его по-своему. Вслѣдствіе этого, нѣмцы могутъ быть названы *самородною* націей, или, какъ выражается Фихте, Urvolk, т. е.. ихъ исторія складывалась подъ вліяніемъ естественныхъ условій, составляла прямое развитіе *первоначальныхъ* данныхъ.

Изъ этихъ двухъ различій Фихте придаетъ особенный вѣсъ второму, то есть, различію въ языкѣ. Это совершенно понятно. Во первыхъ, такой идеалистъ, какъ Фихте, не могъ придавать особеннаго значенія вліянію физическихъ условій, надъ которыми человѣкъ можетъ господствовать. Во вторыхъ, языкъ есть первый органъ духовной жизни народа, которая чрезъ него проявляется и въ немъ отражается. Если вы хотите получить понятіе о степени самородности націи, узнайте прежде всего, на какомъ языкѣ она говоритъ. Поэтому и различія народныя прежде всего опредѣляются различіемъ въ языкѣ.

Языкъ не есть совокупность условныхъ звуковъ, посредствомъ которыхъ извѣстная группа людей сговорилась обозначать тѣ или другія представленія. Подобно тому, какъ представленія складываются согласно неизмѣннымъ условіямъ человѣческой природы, такъ, подъ вліяніемъ тѣхъ же условій, они переходятъ и въ звуки. Языкъ (мы говоримъ о языкѣ самобытномъ) всегда выражаетъ совокупность представленій, выработанныхъ и пережитыхъ народомъ. Поэтому онъ и является могущественною общественною связью. Каждое слово самобытнаго языка не только *обозначаетъ*

предметъ видимаго или сверхчувственнаго міра, какъ ярлычки въ минералогическомъ кабинетѣ, но выражаетъ собою результатъ вѣковой духовной жизни народа, результатъ его творчества въ мірѣ представленій, говоритъ народному сознанію, возбуждаетъ въ каждомъ сознательный процесъ мысли, приводитъ въ движеніе всю его нравственную природу. Поэтому члены одного народа понимаютъ другъ друга, понимаютъ своихъ предковъ, потому что каждое слово, выражающее современное представленіе, зародилось въ аналогическихъ представленіяхъ прежняго времени и росло, развивалось вмѣстѣ съ народомъ. Иностранное слово, напротивъ, ничего не говоритъ сознанію; оно не дѣйствуетъ на народныя представленія, и народъ остается къ нему глухъ, пока представленіе, обозначаемое такимъ словомъ, не войдетъ въ сферу народной жизни.

Въ результатѣ, только народъ, говорящій *своимъ* языкомъ, сознательно относится къ этому органу духовной жизни и способенъ развить его согласно условіямъ своей природы.

Въ совершенно другомъ положеніи находится народъ, отказавшійся отъ своего языка въ пользу другаго, болѣе развитаго, особенно въ сверхчувственной его части, какъ это сдѣлали народы романской расы. Онъ долженъ *вызубривать* чужіе звуки, выражающіе не имъ выработанныя представленія. Первоначально онъ становится въ положеніе дѣтей, обучаемыхъ звукамъ, истиннаго смысла которыхъ они не понимаютъ. Относительно звуковъ, выражающихъ чувственныя представленія, дѣло еще улаживается при помощи нагляднаго объясненія. Но звуки, выражающіе духовныя представленія, не поддаются такому объясненію. Для уразумѣнія ихъ, человѣку нужно обращаться къ прошедшей исторіи народа, выработавшаго соотвѣтствующія имъ представленія, вникать въ его идеалы, подчиняться его міросозерцанію. Вслѣдствіе этого, духовная жизнь такого человѣка становится въ зависи-

мость отъ чужихъ представленій, сводится на простое *подражаніе.* Сила самобытнаго творчества изсякаетъ и самая роль языка теряетъ прежнее значеніе. Когда до смысла каждаго слова нужно доходить при помощи ученыхъ изысканій, этотъ смыслъ доступенъ немногимъ; для массы такія слова—просто звуки, мертвыя буквы. Поэтому мы вправѣ назвать такой языкъ мертвымъ. Мертвый языкъ—несамостоятельность духовной жизни, отсутствіе творчества и самобытныхъ идеаловъ.

Фихте освѣщаетъ свою аргументацію примѣрами. Любопытные читатели найдутъ въ четвертой рѣчи его превосходный анализъ трехъ модныхъ словъ, пущенныхъ въ обращеніе Франціею: либеральность, гуманность и популярность. Онъ показываетъ, какъ эти слова, выработанныя римскою жизнію, мало говорятъ народному самосознанію другихъ племенъ. Не останавливаясь здѣсь на этомъ разборѣ, замѣтимъ, что, дѣйствительно, въ исторіи такъ называемыхъ романскихъ народовъ нельзя не замѣтить нѣкотораго отсутствія дѣйствительнаго народнаго творчества. Что такое католическая церковь, отвергнутая другими народами, какъ не перенесеніе идей императорскаго Рима въ церковное устройство? Что такое былъ первый политическій опытъ романской Франціи, имперія Карла Великаго, какъ не продолженіе имперіи римской? Что такое французская централизація, какъ не римское единство, а преобладаніе «вѣчнаго» Парижа не есть ли воспроизведеніе господства «вѣчнаго» Рима?

Не останавливаясь на этихъ соображеніяхъ, мы послѣдуемъ за Фихте въ анализѣ послѣдствій между народомъ, говорящимъ своимъ языкомъ, и народомъ, усвоившимъ себѣ языкъ мертвый,—другими словами, между тѣмъ случаемъ, когда слово связано съ представленіями, выработанными самимъ народомъ, слѣдовательно съ его творческими силами, и тѣмъ, когда языкъ и мысль не связаны между собою органически.

Первое послѣдствіе такого порядка очевидно. Въ народѣ, говорящимъ живымъ языкомъ, духовное образованіе входитъ въ жизнь и постоянно вліяетъ на нее. Въ противномъ случаѣ, духовное образованіе отдѣляется отъ жизни; жизнь и мысль идутъ каждая своимъ путемъ. Истинно философская жизнь, жизнь духа во всемъ ея объемѣ, доступна только самородной націи, потому что только тогда понятіе выражаетъ собою дѣйствительную мысль и чувство мыслящаго. Только такое понятіе можетъ быть усвоенно и можетъ перейти въ убѣжденія. Но понятіе не перейдетъ въ жизнь, если оно выражаетъ мысль другаго народа и составляетъ продуктъ чуждой жизни. Въ такомъ случаѣ разрывъ между понятіемъ и жизнію неизбѣженъ.

При такомъ различіи въ отношеніи идеи къ жизни различно и отношеніе мыслящаго субъекта къ идеѣ, къ духовной жизни. Мыслитель, принадлежащій къ самобытному народу, видитъ въ мысли нѣчто важное, долженствующее увеличить умственный капиталъ народа и сдѣлаться элементомъ дѣйствительной жизни. Онъ знаетъ, что его *всѣ поймутъ*, что онъ мыслитъ для всего народа. Поэтому онъ относится къ своему дѣлу серьезно и трудолюбиво. Напротивъ, мыслитель, овладѣвшій чужими понятіями, не разумѣющій ихъ связи съ жизнью (которой и нѣтъ въ самомъ дѣлѣ), направляетъ свои силы не столько къ творчеству представленій, сколько къ толкованію заимствованныхъ понятій, даже словъ, и единственная его цѣль въ подобномъ словотолкованіи и словопреніи—отличиться *остроуміемъ*. Первый мыслитель заботится о хорошемъ содержаніи своихъ представленій, при чемъ *форма* понятій иногда не дается ему; второй видитъ свою славу и заслугу именно въ этой формѣ, въ блескѣ изложенія, въ краснорѣчіи. При такомъ отношеніи къ дѣлу, онъ не обращаетъ серьезнаго вниманія на содержаніе мысли. Въ философіи онъ впадаетъ въ парадоксы, въ

поэзіи—въ каррикатуру. Можетъ быть Фихте и преувеличиваетъ эти результаты. Но почему же, въ самомъ дѣлѣ, всѣ подъ именемъ философіи разумѣютъ, главнымъ образомъ, трактаты германскихъ и англійскихъ мыслителей, при словѣ поэзія—вспоминаютъ прежде всего Шиллера, Гёте, Шекспира, и величіе Данта объясняютъ тѣмъ, что онъ началъ писать не на латинскомъ, а на итальянскомъ языкѣ? Почему французскихъ ораторовъ и адвокатовъ обвиняютъ въ страсти къ блестящему построенію фразы, къ краснорѣчію и остроумію?

Направленіемъ умственной жизни опредѣляются ея объемъ и характеръ. Духовная жизнь, тѣсно связанная съ условіями жизни народной, будетъ обнимать всѣ классы общества. Каждый новый шагъ въ области мысли будетъ дѣйствительнымъ пріобрѣтеніемъ цѣлаго народа; каждый мыслитель въ своихъ изысканіяхъ будетъ имѣть въ виду *всѣхъ* своихъ соотечественниковъ; величайшую свою честь онъ будетъ полагать въ томъ, чтобы сдѣлаться народнымъ мыслителемъ, какъ народны были Лютеръ, Лессингъ и Фихте. Напротивъ, духовное просвѣщеніе у народа, говорящаго чужимъ языкомъ, недоступно всему народу,—оно дѣлается достояніемъ высшихъ классовъ, для которыхъ и думаютъ, и пишутъ всѣ мыслители. Отсюда—раздѣленіе высшихъ классовъ, какъ образованныхъ, отъ низшихъ, какъ не просвѣщенныхъ; отсюда—высокомѣрное отношеніе «просвѣщеннаго» къ «невѣждѣ», сознательное освященіе общественнаго неравенства при помощи, грустно сказать, науки.... Отсюда, наконецъ,—возможность гибели какъ для низшихъ, такъ и для высшихъ классовъ; потому что послѣдніе основываютъ свое просвѣщеніе не на живыхъ силахъ народной жизни, а въ первыхъ убивается всякая возможность творчества.

Эти теоретическіе выводы могутъ быть провѣрены на фактахъ дѣйствительной, исторической жизни народовъ. Фихте посвятилъ этому изслѣдованію цѣлую рѣчь (ше-

стую). Мы не будемъ исчислять здѣсь всѣхъ этихъ примѣровъ; остановимся на одномъ, къ которому съ особенною любовью обращается и самъ Фихте, на протестантизмѣ. Въ чемъ заключается смыслъ этого движенія, какъ въ немъ выразились особенности германскаго народа?

Германцы, во всѣхъ своихъ отрасляхъ, приняли христіанство отъ Рима. Проповѣдники христіанства, воспитанные на римскихъ началахъ, не сообщили ихъ новообращеннымъ. Латинскій языкъ сдѣлался официальнымъ языкомъ церкви, но не народа; римское просвѣщеніе не было, такъ сказать, дано въ руки народамъ, но преподавалось имъ въ духѣ и смыслѣ новыхъ просвѣтителей. Разрывъ народностей и официальной церкви былъ неизбѣженъ. Церковь, державшаяся на римскихъ идеалахъ и требовавшая себѣ слѣпаго повиновенія, сама давала оружіе противъ себя. Какъ только, въ эпоху возрожденія, въ руки народовъ достались подлинные источники класическаго образованія, они тотчасъ увидѣли внутреннее противорѣчіе церковнаго устройства. Къ этому присоединился и страшный упадокъ нравственной жизни въ духовенствѣ. Но уясненіе противорѣчія въ томъ, что прежде было предметомъ слѣпой вѣры, ведетъ къ смѣху. Вся Европа разразилась страшнымъ смѣхомъ. Люди, отгадавшіе загадку римскаго двора, смѣялись и кощунствовали; «смѣялось само духовенство, увѣренное», говоритъ Фихте; что все-таки не многіе поймутъ, въ чемъ дѣло, такъ какъ средство къ уразумѣнію загадки, классическое образованіе, было недоступно массѣ.»

Но что же дальше?... Когда очарованіе было разрушено, народамъ представлялось два выхода: или ограничиться смѣхомъ, отказаться отъ прежнихъ вѣрованій, т. е., отрѣшиться отъ всякой религіи, или, сохраняя религіозное чувство, выработать для него новую форму церковной жизни. Но къ послѣднему выходу былъ способенъ только народъ, сохранившій въ себѣ силу перво-

начальнаго творчества, способный начать новую жизнь, когда противорѣчія прежней стали ясны. Это и былъ германскій народъ. Въ то время, когда романскіе народы отъ смѣха переходили къ невѣрію, какъ Франція, или, испугавшись прежней дерзости, кинулись снова въ объятія католичества, германскіе реформаторы предприняли создать новыя формы церковной жизни, которыя были бы основаны на возрожденіи религіознаго чувства въ народѣ. Для этого они прежде всего дали народу въ руки Библію, переведенную на нѣмецкій языкъ. Успѣхъ былъ полный. Въ то время, какъ романскіе скептики принялись защищать власть папы, протестанты, воодушевленные новою проповѣдью, при пѣніи псалмовъ, обновили церковную и національную жизнь. Торжество протестантизма было также первымъ сознательнымъ торжествомъ принципа національности въ политикѣ.

Результатъ всѣхъ этихъ соображеній ясенъ. Если новое воспитаніе, долженствующее обновить человѣчество, должно прежде всего воспитать народъ къ творчеству, то воспользоваться такимъ воспитаніемъ способенъ прежде всего народъ, сохранившій свою національную самобытность, какъ основу всякаго творчества. Мало того; каждая отдѣльная личность можетъ быть воспитана къ дѣйствительно творческой, духовной жизни только при помощи національнаго воспитанія. Только тогда, когда, при первомъ шагѣ школьной жизни, человѣкъ почувствуетъ себя членомъ великаго цѣлаго, когда духъ общности и сознаніе началъ духовной жизни народа будутъ воспитаны и укрѣплены въ нихъ постояннымъ общеніемъ съ товарищами всѣхъ классовъ и состояній—замолкнетъ въ немъ духъ своекорыстія и онъ воскреснетъ для духовной жизни, которая есть въ то же время жизнь національная.

Человѣкъ, лишенный чувства національности, неспособенъ къ разумной, духовной жизни. Мы видѣли выше, что, по ученію Фихте, разумная жизнь состоитъ въ по-

священіи всѣхъ своихъ индивидуальныхъ силъ осуществленію идеи, развивающейся въ обществѣ. Но для того, чтобы посвятить себя служенію идей, нужно носить въ себѣ сознаніе безконечной жизни, не оканчивающейся предѣлами жизни индивидуальной. Къ подобному сознанію способенъ только человѣкъ, живущій національною жизнію.

Вѣра каждаго благороднаго человѣка, говоритъ Фихте, въ вѣчное продолженіе его дѣятельности на этой землѣ основана на вѣрѣ въ вѣчное существованіе того народа, изъ котораго онъ самъ развился, и въ его самобытность, обезпеченную отъ всякаго посторонняго вмѣшательства и порчи. Эта самобытность есть *вѣчное*, которому онъ ьвѣряетъ свою собственную вѣчность,—вѣчный порядокъ вещей, въ которомъ онъ полагаетъ свою вѣчность. Его продолженія онъ долженъ желать; потому что онъ есть единственная связь, соединяющая его кратковременную жизнь съ земною вѣчностью. Его вѣра и стремленіе насадить непреходящее, — понятіе, въ которомъ онъ разумѣетъ свою жизнь какъ вѣчную, — есть связь, соединяющая съ нимъ весь его народъ, *а чрезъ него* все человѣчество. Въ этомъ состоитъ его любовь къ своему народу,—любовь, его уважающая, ему довѣряющая, имъ радующаяся и гордящаяся происхожденіемъ отъ него.

Не все въ ученіи Фихте безспорно. Онъ не далъ еще, по многимъ причинамъ, надлежащаго развитія началу народности. Самобытность Германіи мыслилась имъ въ формѣ ея *гегемоніи* надъ другими странами *). Но имъ вѣрно указанъ *путь*, который ведетъ народность къ независимости и свободѣ.

Неопровержимо то, что главное средство спасти и образовать творческую силу народа состоитъ въ хорошей системѣ воспитанія, которое должно быть народнымъ, т. е., организовано для всѣхъ и распространено на

*) См. первую лекцію о славянофилахъ. *Поздн. прим.*

всѣхъ. *Народная школа*—вотъ мечта каждаго патріота, и каждый патріотъ знаетъ, что малѣйшая сумма, издержанная на народное образованіе, возвратится сторицею, не только потому, что народъ получитъ нѣсколько свѣдѣній, необходимыхъ для его домашняго быта, но и потому, что она вызоветъ къ дѣлу непреодолимыя творческія силы, которыя сохранятъ и образуютъ народную самобытность.

Неопровержимо наконецъ то, что самая система національнаго воспитанія безсильна, если она не опирается на живые источники народной жизни, на національный языкъ и на любовь къ отечеству. Только народъ, говорящій своимъ языкомъ, способенъ къ прогрессу въ умственной жизни; потому что слово, содержаніе котораго чуждо народнымъ представленіямъ, останется мертвою буквой и ничего не вызоветъ въ мыслящемъ духѣ. Только человѣкъ, побѣдившій въ себѣ чувство своекорыстія и бездушнаго космополитизма, отдавшій себя народному дѣлу, вѣрящій въ силу и призваніе своего народа, способенъ къ творчеству и къ истинно великимъ дѣламъ; потому что онъ дѣйствуетъ въ виду живой вѣчности народа, со всѣмъ его прошедшимъ и будущимъ.

При такихъ условіяхъ, народъ, привыкшій къ серьезной упорной работѣ надъ собою, не будетъ стремиться къ внѣшнему преобладанію; всеобщій трудъ вызоветъ дѣйствительное уваженіе одного народа къ личности другаго, и національная свобода сдѣлается закономъ общечеловѣческой жизни.

Національность и трудъ, національность и творчество, національность и школа, національность и свобода— эти слова должны сдѣлаться однозначущими.

Но они еще не сдѣлались таковыми: еще теперь, во имя ложно понятой національной независимости, народы несутъ къ другимъ войну, грабежъ, контрибуціи и деспотизмъ. Пусть эти бранные клики умолкнутъ у предѣловъ Россіи, какъ

разбилась объ нея великая армія Наполеона. Мы отстояли свою независимость, когда вся Европа была порабощена; мы сдѣлались сильны, когда другіе были слабы. Но мы понесли имъ слово свободы; въ самое отечество нашихъ враговъ мы не внесли ни мщенія, ни контрибуціи, ни раздробленія. Мы оставили имъ ихъ землю въ цѣлости, дали имъ миръ внѣшній и внутренній и хартію свободы. Пусть и впредь будетъ такъ. Пусть и впредь о Россію сокрушается всякая завоевательная политика, какую бы маску она ни носила, во имя чего она ни требовала бы себѣ покорности. Мы твердо вѣримъ, что матеріальная и духовная самостоятельность Россіи имѣетъ общечеловѣческое значеніе, какъ оплотъ свободы народовъ противъ всякаго посягательства. Пусть же она укрѣпляетъ въ себѣ эту самостоятельность неуклонною работою надъ собою, непрерывнымъ обновленіемъ своей внутренней жизни, народною школою, равноправностью, правдою въ податяхъ, въ судѣ и въ народномъ хозяйствѣ.

И когда же взяться за эту работу, какъ не теперь, когда однѣ національности, нами же освобожденныя, уже сдѣлали свое дѣло, когда другія ждутъ нашей помощи; когда самостоятельное развитіе наше является не только полезнымъ дѣломъ для насъ, но и обязанностію по отношенію къ другимъ? Если свобода и самобытность народностей сдѣлались принципомъ жизни во всей западной Европѣ, то неужели славянскій Востокъ составитъ исключеніе въ этомъ отношеніи? Или онъ въ самомъ дѣлѣ рожденъ для зависимости?

Вспомнимъ слова Хомякова:

«О, Русь моя, какъ мужъ разумный,
Сурово совѣсть допросивъ,
Съ душею свѣтлой, многодумной,
Иди на Божескій призывъ»!

ПЕРВЫЕ СЛАВЯНОФИЛЫ *).

Мм. Гг.

Я не намѣренъ особенно много оправдывать предъ вами выборъ моей темы для предстоящихъ чтеній. Труды небольшаго кружка лицъ, извѣстныхъ подъ именемъ славянофиловъ, заслуживаютъ вниманіе уже по одной новости и оригинальности идей, которыя они внесли въ русское общество. Что идеи эти были во многихъ отношеніяхъ благотворны, сознаютъ даже лица, относящіяся ко славянофильству отрицательно. «Славянофильская тенденція, говоритъ одинъ изъ новѣйшихъ и добросовѣстнѣйшихъ критиковъ славянофильства, имѣла безъ сомнѣнія высокую цѣну относительно массы общества, какъ стараніе пробудить въ немъ *какое нибудь нравственное сознаніе*; оно имѣло цѣну и для литературы, для той части обществъ, гдѣ шло уже извѣстное броженіе понятій, какъ требованіе *большаго уваженія къ народному быту, большаго уваженія къ собственнымъ* понятіямъ и желаніямъ народа, на который дѣйствительно всего чаще смотрѣли съ извѣстной долей самодовольнаго снисхожденія» **).

Кажется и этого бы довольно для ихъ правъ на полное вниманіе потомства. Но мы намѣрены взывать здѣсь не «къ памяти» общества, не къ чувству благодарности. Задача этихъ чтеній иная. Они должны показать, не то что «сдѣлали» славянофилы въ свое время, а то, что труды ихъ *дѣлаютъ* въ настоящее время; мы будемъ

---

*) Публичныя лекціи, читанныя въ мартѣ 1873 г., въ С.-Петербургѣ.

**) «Вѣстн. Европы», декабрь 1872, ст. г. Пыпина стр. 676, ноябрь стр. 60 и друг. мѣста.

изслѣдовать ихъ идеи не со стороны ихъ вліянія на свое время, а со стороны ихъ дѣйствія на наше.

Становясь на такую точку зрѣнія, мы признаемъ слѣдовательно, славянофильскія идеи за часть умственнаго капитала современнаго русскаго общества; мы утверждаемъ, стало быть что эти идеи или часть ихъ живутъ во многихъ русскихъ людяхъ, руководятъ ихъ стремленіями, проявляются въ ихъ дѣйствіяхъ, заставляютъ ихъ то радоваться, то страдать, что они крѣпко сжились съ нравственнымъ существомъ многихъ. Мы утверждаемъ даже бóльшее. Славянофильство, говоримъ мы, живетъ и проявляется не только въ опредѣленномъ кружкѣ лицъ, которыя могутъ быть названы «нынѣшними славянофилами». Нѣтъ! Подобно всякому сильному и живучему ученію, словянофильство видоизмѣнило общій духъ времени, т. е. говоря опредѣленно, оно подѣйствовало не только на *сознаніе* извѣстнаго круга людей, но на *инстинкты* значительной массы общества. Славянофильство отчасти предугадало, отчасти пробудило тѣ стремленія русскаго общества, которыя заставляютъ его иначе относиться къ разнымъ явленіямъ и событіямъ, чѣмъ относилось къ нимъ общество прежнее.

Утвержденія наши идутъ еще дальше. Мы утверждаемъ, что стремленія, пробужденныя славянофильствомъ будутъ имѣть неотразимое вліяніе на *будущее* русскаго общества; что вліяніе это будетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сознательнѣе, свободнѣе, самостоятельнѣе будетъ относиться русскій человѣкъ ко всѣмъ политическимъ, общественнымъ и международнымъ вопросамъ.

Но имѣемъ-ли мы право, научное право, выставлять такія предположенія, разсматривать славянофильство именно съ этой точки зрѣнія?

Всѣ, даже противники славянофильства (мы говоримъ о противникахъ добросовѣстныхъ) признаютъ и одобряютъ вліяніе славянофильства въ предѣлахъ своего времени.

Но заключала ли въ себѣ эта теорія зародыши дальнѣйшаго развитія, или она, вспыхнувъ какъ метеоръ, должна разлетѣться въ прахъ? Таково именно заключеніе весьма многихъ. По ихъ мнѣнію, коренныя начала славянофильства *какъ теоріи*, а не какъ направленія, ложны. Поэтому въ настоящее время оно анахронизмъ, мертвенной остатокъ прошлаго, которое никогда не возвратиться.

Вотъ, слѣдовательно, выводъ, требующій возраженія и возраженія не ради простаго спора. Спорить, просто, занятіе, можетъ быть, пріятное, но безполезное. Съ нашей точки зрѣнія предполагаемый споръ имѣетъ болѣе серьезное значеніе. Онъ будетъ новымъ предлогомъ для провѣрки того, что *многіе дѣлаютъ*, *чему многіе служатъ*, *во что многіе вѣрятъ*. Конечно каждый изъ нихъ и безъ того служитъ своему дѣлу съ сознаніемъ и вѣрою. Но, можетъ быть, ихъ сознаніе затемнено, можетъ быть ихъ вѣра слѣпа. Поэтому ничто не можетъ такъ выяснить этого сознанія и этой вѣры, какъ провѣрка возраженія, исходящаго отъ противниковъ добросовѣстныхъ и твердо убѣжденныхъ въ правотѣ *своего* дѣла.

Предпринимая это возраженіе, я долженъ оговориться. Все что здѣсь будетъ сказано есть выраженіе моего личнаго взгляда на ученіе первыхъ представителей славянофильства. Мое выраженіе не есть апологія Кирѣевскаго, Хомякова и К. Аксакова. Оно будетъ такою же *критикою* славянофильства, какъ и критика ихъ противниковъ. Можетъ быть мнѣ удастся указать на нѣкоторые бо́льшіе «грѣхи» школы, чѣмъ имъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, я льщу себя надеждою, что мнѣ суждено будетъ указать на такія начала ученія, которымъ не суждено погибнуть, которыя войдутъ въ плоть и кровь каждаго русскаго, которыя способны подвинуть многихъ на высокіе подвиги во славу земли.

Эти оговорки нужно мнѣ и еще для одной цѣли. Оно дастъ мнѣ возможность сразу показать, что первые пред-

ставители славянофильства и ихъ противники стояли, въ сущности, *на одной почвѣ*, и что отъ *этого* зависѣло появленіе въ славянофильствѣ многихъ крайнихъ ученій, которыя мы должны оставить въ настоящее время; но что, независимо отъ этихъ крайностей, въ славянофильской теоріи кроется зародышъ плодотворнаго стремленія, которому не суждено погибнуть въ нашемъ обществѣ, если только общество это призвано къ самостоятельной, національной жизни.

Мы должны развить и доказать эту мысль теперь же, для того, чтобы развязать себѣ руки для дальнѣйшей оцѣнки славянофильства.

Два врага.

I.

Почему славянофилы названы этимъ именемъ? Кажется потому же почему противники ихъ названы *западниками.* Оба эти названія имѣли свой очень опредѣленный смыслъ въ свое время. Славянофилы провозгласили право славянъ. т. е. племенъ или политически порабощенныхъ другими расами, или духовно ими плѣненныхъ—играть роль во всемірной цивилизаціи; т. е. они доказывали культурную годность началъ, составляющихъ особенность славянскаго племени. Они сдѣлали больше. Теорія ихъ доказывала не только годность, но *превосходство* культурныхъ началъ славянскаго міра надъ таковыми же началами міра романо-германскаго. Она не только защищало *самобытность* славянства, но и *осуждала* содержаніе и форму западно-европейской цивилизаціи. Отсюда знаменитая теорія «гніенія запада».

Противники славянофильства видѣли всѣ просвѣти-

тельныя начала, т. е. начала, способныя образовать человѣка, въ цивилизаціи романо-германской. Народы, въ которыхъ не было именно этихъ началъ, признаны были некультурными народами. Они могли пріобщиться къ цивилизаціи только путемъ *заимствованія* нравовъ, учрежденій, методовъ и т. д. народовъ просвѣщенныхъ. Мало того. Не простое внѣшнее заимствованіе рекомендовалось «варварамъ». Заимствованное начало должно было пройти въ плоть и кровь народа, слѣдовательно, по законамъ физики, вытѣснить всѣ природныя особенности его. Цивилизовавшійся путемъ заимствованій человѣкъ долженъ былъ обновиться, сдѣлаться *новымъ* человѣкомъ— какимъ это все равно. Отсюда критическое и даже враждебное отношеніе ко всему, что составляетъ особенность народа, подлежавшаго цивилизаціи. То, что въ глазахъ славянофила было началомъ самостоятельной культуры, въ глазахъ западника было помѣхою истинной цивилизаціи.

Насъ, въ данную минуту, не занимаетъ вопросъ о томъ, кто изъ двухъ противниковъ былъ правъ и кто виноватъ. Важно то, на какой почвѣ стояли противники, откуда шелъ ихъ споръ. И для разрѣшенія этого вопроса для насъ драгоцѣнны именно то, что обыкновенно называютъ *крайностями* школъ. Для человѣка понимающаго дѣло, *крайность* естѣ прямое послѣдствіе и послѣдній аргументъ исходной точки ученія. Французская революція не была бы понятна безъ Робеспьера, этой величайшей крайности теоріи «общественнаго договора», какъ реакція 1815 г. была бы непонятна безъ Меттерниха, какъ идеализмъ не былъ бы понятенъ безъ Гегеля и т. д.

Въ чемъ-же состояли «крайности» двухъ школъ?

Послѣднее слово славянофильства, какъ мы видѣли, состояло не въ *критикѣ* западно-европейской культуры (законность и необходимость этой критики мы постараемся доказать), а въ безповоротномъ *осужденіи* ея, въ предреченіи близкой гибели западнаго міра.

Крайность западничества заключалась (какъ показалъ примѣръ Чаадаева) не только въ критикѣ особенностей народа не европейскаго, а въ отрицаніи его способности сдѣлать что либо безъ полнаго заимствованія всѣхъ началъ чуждой культуры, безъ *отреченія* отъ самаго себя.

Фактъ знаменательный и поучительный! Онъ наведетъ насъ на настоящую дорогу изслѣдованія двухъ школъ. Во имя чего, спрашивается, славянофиламъ *нужно* было осудить западъ, предречь ему гибель и превозности культурныя начала славянства? Во имя чего съ другой стороны, западники безповоротно осудили все, что не подходило подъ мѣрку европейской цивилизаціи?

Разгадка, сколько намъ кажется, на лицо. *Обѣ школы, исходили изъ одинаковаго воззрѣнія на цивилизацію и спорили только о мѣстѣ, которое суждено занять славянскому племени въ этой цивилизаціи.*

Воззрѣнія на цивилизацію и тамъ и здѣсь были одинаковы и по источнику и по содержанію.

Во первыхъ по источнику. Обѣ школы или, лучше сказать, оба кружка получили одинаковое высшее образованіе, т. е. одинаково развились подъ вліяніемъ нѣмецкой философіи шелингіанской и главнымъ образомъ гегельянской. Это фактъ общеизвѣстный. Объ немъ свидѣтельствуетъ всѣ современники и всѣ біографіи замѣчательныхъ людей того времени.

Во вторыхъ по содержанію. Нѣмецкая философія, болѣе чѣмъ какая нибудь другая, установила понятіе *общечеловѣческой* цивилизаціи и это понятіе было принято какъ славянофилами такъ и западниками. Вотъ какое невинное, повидимому обстоятельство, явилось источникомъ безпощадной вражды, ожесточенной полемики и взаимнаго отлученія отъ церкви....

Въ наше время подобная вражда изъ-за теоретическаго принципа кажется непонятной. Но не надо забывать, что теперь много людей, расходясь въ теоріи, могутъ

примириться и соединиться въ жизни общественной. Тогда не было общественной жизни, не было и поприща совмѣстной дѣятельности. Теоретическій догматъ грозно и безпощадно раздѣлялъ людей, какъ жезлъ Моисея волны Чермнаго моря! Прошло-ли это время теперь—не знаю; но знаю и вѣрую, что оно пройдетъ когда общественная жизнь соединитъ людей въ одну великую русскую «землю», и смоетъ наши смѣшные «кружки».

Теперь помиримся съ этимъ фактомъ. Теорія раздѣляла—надо разсмотрѣть почему, надо допросить эту теорію по пунктамъ.

II.

Что такое *общечеловѣческая* цивилизація? На этотъ вопросъ каждая эпоха отвѣчала по своему. Мы, съ своей стороны, постараемся разрѣшить его въ слѣдующихъ лекціяхъ. Но теперь намъ важно опредѣлить, какъ онъ былъ разрѣшенъ въ ту эпоху, когда выступили наши славянофилы.

Яснѣе всего это будетъ видно изъ словъ двухъ крупныхъ представителей идеализма начала нынѣшняго столѣтія—Фихте Старшаго и Гегеля.

Фихте въ своихъ лекціяхъ, озаглавленныхъ «основныя черты нашего времени» *) высказываетъ общепринятое тогда положеніе, что цивилизація, т. е. жизнь человѣчества, расположено по одному общему плану, осуществляющему одну общую идею. Но эта общая идея осуществляется постепенно; исторія человѣчества распадается на отдѣльныя эпохи, изъ которыхъ каждая представляетъ

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; читаны въ 1804 – 1805 году.

особую, частную идею. Частная идея эпохи воплощается въ опредѣленномъ народѣ, который, вслѣдствіе этого и становится во главѣ цивилизаціи своего времени.

Какъ же относится этотъ народъ къ другимъ? Какъ долженъ относиться къ нему всякій просвѣщенный человѣкъ? Это видно изъ слѣдующихъ словъ Фихте:

«Гдѣ отечество истиннаго просвѣщеннаго христіанина европейца? Вообще—Европа, *а въ особенности*, *въ каждую эпоху*, *то европейское государство*, *которое стоитъ во главѣ цивилизаціи*. Это государство, съ теченіемъ времени, *погибаетъ*, а потому не будетъ уже стоять во главѣ цивилизаціи. *Но именно* потому, что оно погибаетъ и должно погибнуть, появляются *другіе* и между ними *одно* въ особенности выдвигается впередъ. Пусть же *земнорожденные*, признающіе въ земной корѣ, рѣкахъ и горахъ свое отечество, остаются гражданами *погибшаго* государства; они получатъ то, чего желали и что дѣлаетъ ихъ счастливыми. Но солнцеподобный духъ неудержимо притягивается и направляется *туда* гдѣ свѣтъ и право. И въ этомъ *всемірно-гражданскомъ* чувствѣ мы можемъ успокоиться о судьбѣ и дѣяніяхъ государства».

Эта мысль еще рельефнѣе выставлена у Гегеля. Читатели, знакомые съ Гегелевой философіей, помнятъ что, съ его точки зрѣнія, общественная жизнь вообще есть моментъ объективнаго бытія воли, какъ аттрибута духа. Воля, въ своемъ объективномъ бытіи, проходитъ разныя ступени или моменты развитія—семью, гражданское общество, государство. Въ государствѣ воля дѣлается субстанціальной, вполнѣ свободной, сознательной. Жизнь государства, какъ законченнаго организма, выражается во внутренней политикѣ и въ международныхъ сношеніяхъ. Но во внутренней жизни государства и въ международномъ союзѣ, жизнь духа выражается еще въ частныхъ явленіяхъ и понятіяхъ, которыми ограничивается его абсолютность. *Особенности* извѣстнаго народа, учреж-

денія *даннаго* государства, таланты его правителей, частныя стремленія обществъ, борьба политическихъ партій, страданія и интересы извѣстнаго класса наполняютъ жизнь отдѣльныхъ государствъ. *Субстанціальный духъ проявляется какъ опредѣленный, ограниченный духъ извѣстныхъ народовъ.* Послѣдній не можетъ воплотить въ себѣ *абсолютной* идеи, возвыситься на степень *абсолютнаго* духа.

Только во *всемірной исторіи*, духъ достигаетъ послѣдняго момента своего развитія, своего могущества и свободы. Во всемірной исторіи, въ торжествующемъ саморазвитіи безусловнаго, разрѣшаются всѣ частныя противорѣчія, примиряются въ безпрерывно мѣняющихся синтезахъ, *сглаживаются всѣ особенности* отдѣльныхъ народовъ и сливаются въ одну общую идею безконечнаго развитія. Предъ саморазвивающимся абсолютомъ всѣ частныя права, особенности, свойства народовъ не имѣютъ *никакого* значенія. Если народы недостаточно сильны, чтобы участвовать въ движеніи абсолюта, *если ихъ особенности противорѣчатъ единству общей идеи, всемірная исторія осуждаетъ ихъ, подобно тому, какъ судебный приговоръ осуждаетъ единичную волю, уклоняющуюся отъ воли общей. Вотъ почему Гегель* называетъ всемірную исторію *всемірнымъ судомъ* (Weltgericht).

Но кто же явится представителемъ абсолюта? Кто будетъ исполнителемъ его всемірно-историческихъ приговоровъ?

Въ исторіи являются народы, въ которыхъ какъ бы воплощается всемірно историческая идея въ данную минуту ея развитія. Такой народъ даетъ общій характеръ своей эпохѣ; по этому онъ и является *господствующимъ* народомъ между всѣми другими. Относительно его безусловнаго права, быть представителемъ даннаго момента развитія всемірнаго духа, духъ другихъ народовъ *безправенъ* (rechtlos). Эти народы не считаются болѣе во

всемірной исторіи (sie zählen nicht mehr in der Weltgeschichte). Четыре государства до настоящаго времени имѣли такое господствующее значеніе во всемірной исторіи: древне-восточное, греческое, римское и германское. *Послѣднее завершаетъ собою всемірную исторію; оно есть послѣднее слово саморазвивающагося духа.*

IV.

Вопросъ поставленъ, кажется, ясно. Намъ остается сдѣлать только надлежащіе выводы и примѣнить ихъ къ взаимному отношенію нашихъ литературныхъ партій.

Центръ тяжести теоріи общечеловѣческой цивилизаціи состоялъ именно въ томъ, что въ каждую данную эпоху есть *одинъ народъ*, воплощающій въ себѣ идею всемірной культуры и притомъ идею безусловную для даннаго времени. По этому такой народъ долженъ считаться господствующимъ, а другіе предъ нимъ безправны, т. е. должны или политически или духовно подчиниться ему. Ихъ особенности есть какъ бы оскорбленіе для саморазвивающагося абсолюта, воплотившагося въ избранномъ народѣ.

Какой представляется отсюда выходъ для человѣка, считающаго себя просвѣщеннымъ—понятно.

Если онъ вѣритъ въ силы *своего* народа, т. е. считаетъ его способнымъ стать со временемъ во главѣ человѣчества, онъ станетъ доказывать что народъ, стоящій теперь во главѣ цивилизаціи, отживаетъ свой вѣкъ и что пришла пора для его согражданъ. Такъ поступилъ *Фихте*. Изъ событій первыхъ годовъ XIX вѣка, онъ увидѣлъ что Франція, стоявшая во главѣ цивилизаціи прежней эпохи, умираетъ вмѣстѣ съ этою эпохой. Онъ, въ своихъ «рѣчахъ къ германскому народу», кликнулъ патріотическій кличъ, возвѣщавшій что настала пора приблизиться къ Синаю

взять скрижала новаго завѣта и стать «сынами Божіими».

Если, напротивъ, человѣкъ не вѣритъ въ силы своего народа, онъ во первыхъ отнесется къ нему отрицательно. Онъ отрѣшится него, отъ этихъ «земнородныхъ», потому что «солнцеподобный духъ неудержимо стремится туда гдѣ свѣтъ и правда». Онъ посовѣтуетъ ему бросить свои особенности и сдѣлаться «сосудомъ абсолютнаго», т. е. воспріять иноземное, потому что оно выраженіе общечеловѣческаго. Онъ будетъ даже любить и просвѣщать свой народъ—но его любовь будетъ хуже ненависти, а благодѣянія хуже обиды — ибо въ каждомъ его дѣйствіи будетъ виденъ пріемъ высокомѣрнаго педагога. Такъ поступали многіе — имя имъ легіонъ. Но въ особенности ярко воплотилось это направленіе въ «философическомъ письмѣ» Чаадаева.

Мы говоримъ что въ письмѣ Чаадаева воплотилась это направленіе; но мы ошибаемся. Чаадаевъ утверждалъ бо́льшее: *онъ сомнѣвался въ способности русскаго народа къ культурѣ вообще.* Приведемъ, въ доказательство, слѣдующія замѣчательныя мѣста философическаго письма (Телескопъ 1836, стр. 283 и слѣд.):

«Въ самомъ началѣ у насъ дикое варварство, потомъ грубое суевѣріе, затѣмъ жестокое, унизительное владычество завоевателей, владычество, слѣды котораго въ нашемъ образѣ жизни не изгладились до настоящаго времени. Вотъ горестная исторія нашей юности. Мы совсѣмъ не имѣли этой безмѣрной дѣятельности, этой поэтической игры нравственныхъ силъ народа. Эпоха нашей общественной жизни, соотвѣтствующая этому возрасту, наполняется существованіемъ темнымъ, безцвѣтнымъ, безъ силы, безъ энергіи. Нѣтъ въ памяти чарующихъ воспоминаній, нѣтъ сильныхъ наставительныхъ примѣровъ въ народныхъ преданіяхъ. Пробѣгите взоромъ всѣ вѣка, нами прожитые, все пространство земли, нами занимаемое, вы

не найдете ни одного воспоминанія которое бы васъ остановило, ни одного памятника, который бы высказалъ вамъ прошедшее сильно, картинно, живо. Мы живемъ въ какомъ-то равнодушіи ко всему, въ самомъ тѣсномъ горизонтѣ, *безъ прошедшаго и безъ будущаго.* Если же иногда и принимаемъ въ чемъ участіе, то не отъ желанія, не съ цѣлью достигнуть истиннаго, существенно нужнаго и приличнаго намъ блага; а по дѣтскому легкомыслію ребенка, который подымается и протягиваетъ руки къ гремушкѣ, которую завидитъ въ чужихъ рукахъ, непонимая ни смысла ея ни употребленія . . . .

«Первые годы нашего существованія, проведенные въ неподвижномъ невѣжествѣ, не оставили никакого слѣда въ умахъ нашихъ. *Мы не имѣемъ ничего индивидуальнаго, на что могла бы опереться мысль наша....*

«Не знаю въ крови у насъ что-то отталкивающее, враждебное совершенствованію.

«Послѣ этого, скажите, справедливо-ли у насъ почти общее предположеніе что мы можемъ усвоить европейское просвѣщеніе?»

Вотъ, слѣдовательно, корень вопроса и ключь къ разрѣшенію загадки.

Представимъ себѣ молодыхъ, пылкихъ юношей, которымъ говорятъ, что абсолютная идея абсолютной цивилизаціи воплотилась въ германскомъ народѣ; что цивилизація этого народа есть послѣднее слово саморазвивающагося духа, какъ гегелева философія есть послѣднее словно разума; что славянство призвано къ подражанію и къ духовному плѣну и что величайшее для него благо — перестать быть славянствомъ. Прибавимъ къ этому, что у нихъ офиціально были отняты и тѣ надежды, какими питался Фихте Старшій. Фихте имѣлъ право надѣяться, что враждебная ему Франція падетъ и уступитъ мѣсто новому свѣтилу—Германіи. Славянофиламъ возвѣщали что германская культура есть послѣднее слово саморазвивающагося духа, что

за этимъ словомъ остается только ожидать трубнаго звука Архангела, призывающаго на страшный судъ.

Спрашивается что имъ было дѣлать? Что имъ было дѣлать особенно въ виду того *факта*, что Россія успѣла развиться въ громадное государство безъ особенной помощи «абсолюта», воплощеннаго въ иныхъ народахъ.

Сойди они съ точки зрѣнія *абсолютной* цивилизаціи, мы-бы сказали что имъ нужно было сдѣлать,—и увидимъ это ниже. Но оставаясь, на одной почвѣ съ своими противниками, они *не могли сдѣлать* ничего, кромѣ того что сдѣлали и что, раньше ихъ, сдѣлалъ Фихте для *своего* народа. Они подвергли, опять-таки съ точки зрѣнія *абсолютной* годности, критикѣ всѣ начала европейской цивилизаціи. Они осудили ее, предсказали ей близкую смерть. Имъ не для чего было бы прибѣгать къ такому пріему, если-бы они стали на точку зрѣнія свободы всѣхъ національныхъ культуръ. Для того чтобы доказать *относительную* годность того или другого культурнаго начала даннаго народа, вовсе не нужно доказывать его *общечеловѣческаго* значенія. Напротивъ славянофилы, съ своей точки зрѣнія, иначе не могли доказать *годности* культурныхъ началъ славянскаго племени, какъ доказавъ предварительно ихъ безусловное, общечеловѣческое значеніе. «Вы, говорили они, ищете просвѣтительныхъ началъ въ католичествѣ и протестантствѣ; но католичество и протестантство суть одностороннія, а потому фальшивыя выраженія абсолютной христіанской идеи. Вселенская истина не здѣсь, а въ православіи. Вы видите послѣднее слово политической мудрости въ западныхъ парламентахъ и разныхъ гарантіяхъ; а мы видимъ его въ «земскомъ единствѣ» Россіи».

И т. д., И т. д. Этотъ споръ можно бы вести до безконечности, потому что какое же данное учрежденіе данной эпохи воплощаетъ вселенскую истину?

Такимъ безплоднымъ характеромъ отличалось вся по-

лемика двухъ школъ. Напримѣръ, Кирѣевскій доказываетъ упадокъ Европейскаго просвѣщенія тѣмъ, что «разсудочная мысль» запада изжилась въ системахъ Шеллинга и Гегеля. Его опровергаютъ тѣмъ (совершенно вѣрнымъ) замѣчаніемъ, что «разсудочная мысль» послѣ Гегеля вступила на лучшую дорогу и проявилась въ полезныхъ открытіяхъ. Но это возраженіе нисколько не устраняетъ причины спора. Чрезъ нѣсколько времени можетъ явиться другой Кирѣевскій, который покажетъ что и новое направленіе «разсудочной мысли» изжилось, а новый критикъ покажетъ ему что это заблужденіе— и т. д. ad infinitum.

Что-же изъ этого выйдетъ? То что обыкновенно выходитъ когда противники не понимаютъ причины своего спора—взаимное, безплодное раздраженіе. А непониманіе причины спора зависитъ отъ того, что оба противника, въ сущности, стоятъ на одной почвѣ.

Пояснимъ нашу мысль нагляднымъ примѣромъ. Въ знаменитой коммиссіи для составленія новаго уложенія 1767 г. шли пренія по поводу способовъ пріобрѣтенія дворянства. Одна партія, во главѣ которой стоялъ князь М. М. Щербатовъ, доказывала что дворянство, какъ «особенное нарицаніе чести», можетъ быть пріобрѣтаемо, кромѣ естественнаго происхожденія отъ «доблестныхъ начальствовавшихъ въ древности мужей», особеннымъ пожалованіемъ отъ Монарха, въ чрезвычайныхъ случаяхъ. Щербатовъ возражалъ противъ табели о рангахъ, допускавшей возможность пріобрѣтенія дворянства по «чину». Эта мѣра Петра-Великаго, говорилъ князь, открыла доступъ къ дворянству лицамъ изъ «подлаго» народа, оскверняющимъ благородное названіе дворянина.

Противная партія, съ депутатомъ Мотонисомъ во главѣ, доказывала что предъ лицемъ отечества нѣтъ «подлыхъ» и что заслуга должна каждаго выдвигать въ дворянство.

Читая эти пренія въ «Сборникѣ Историческаго Общества», можно на время даже умилиться духомъ; но по зрѣломъ обсужденіи дѣло окажется что и Щербатовъ и его противники, съ нынѣшней точки зрѣнія, одинаково стояли на ложной точкѣ зрѣнія. И по очень простой причинѣ. Обѣ они въ сущности добивались *привилегій*; разница была только въ способахъ пріобрѣтенія этихъ привилегій и въ томъ, на кого они должны были распространяться. Въ настоящее время, когда въ нашемъ законодательствѣ утверждается начало *равноправности*, всякій споръ о привилегіяхъ, какъ бы они ни пріобрѣтались, кажется празднымъ препровожденіемъ времени.

Тоже самое представляетъ и занимающій насъ споръ. Въ немъ участвовали свои Щербатовы, доказывавшіе что привилегія воплощать «единую, вселенскую и абсолютную» цивилизацію принадлежитъ только избраннымъ народамъ; это были, не во гнѣвъ имъ буде сказано, западники. Были и свои Мотонисы, доказывавшіе что и «подлые» народы могутъ отличиться и сдѣлаться сосудомъ всемірной цивилизаціи—это были славянофилы.

Но мы живемъ въ минуту, когда горькій опытъ исторіи показалъ и показываетъ къ чему приводятъ эти идеи вселенской истины и избранныхъ расъ; если не поучила Европу гегемонія Франціи, то научитъ коммандирство иныхъ. Теперь народы все больше и больше сознаютъ свою *равноправность*, свои права на внутреннюю свободу и самостоятельное развитіе. Теперь Гегелевская идея о безправности «подлыхъ» народовъ предъ «избраннымъ сосудомъ»—просто возмутительна.

Мечтанія славянофиловъ о томъ что западъ погибнетъ, а развалинахъ сего Вавилона заиграетъ новая жизнь славянскихъ народовъ были естественнымъ, законнымъ протестомъ противъ безпощадной теоріи божественнаго права западныхъ народовъ.

Смѣяться надъ ними за этотъ протестъ нельзя, не-

льзя приписывать имъ «самонадѣянности и гордыни» *такъ какъ они стали только въ оборонительное положеніе* противъ весьма оскорбительной теоріи.

Можно сказать только одно—ихъ теоріи о гибели запада и абсолютности восточной культуры отжили свой вѣкъ вмѣстѣ съ противуположной теоріею, ихъ вызвавшею. Снесемъ старыхъ борцевъ вмѣстѣ на одно кладбище и поставимъ надъ ними общій крестъ.

Но не надо забывать одного—покойники возвращаются. пока бродятъ по свѣту другіе покойники—ихъ старые враги. Пока будутъ повторяться толки о «единой, святой и апостольской» цивилизаціи, до тѣхъ поръ, періодически будутъ возобновляться толки о «гніеніи запада» и «призваніи славянства». Короче говоря, пока критика славянофильства и даже національныхъ стремленій будетъ стоять на идеѣ, часто развиваемой многими писателями, до тѣхъ поръ въ литературѣ будутъ дѣлаться бунты противъ «культурныхъ» папъ, подобно тому какъ возстоянія крестьянъ періодически возобновлялись до отмѣны крѣпостнаго права. Повторяемъ—покойниковъ надо похоронить вмѣстѣ.

Вотъ та точка зрѣнія, съ которой, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ смотрѣть на «крайности» славянофильства, на ихъ «гордыню и самонадѣянность». Эти крайности, съ другими крайностями, ихъ вызвавшими—принадлежатъ прошедшему.

Но въ славянофильствѣ, сказали мы, было не только это; отбрасывая крайности, вытекавшія изъ безпощадной метафизики двухъ школъ, мы легко открываемъ въ славянофильствѣ зародышъ *національной теоріи*. Явившись въ качествѣ реакціи безусловному космополитизму, славянофильство, само собою, логически, должно было прійти къ признанію національнаго принципа въ теоріи и въ жизни. Въ этомъ заключалось ихъ громадное преимущество предъ противной партіей, которая не могла, въ

большинствѣ случаевъ, измѣнить своего направленія и оставалось на почвѣ чистаго космополитизма.

Наиболѣе дальновидные славянофилы скоро почувствовали куда влечетъ ихъ начатое ими противодѣйствіе господствующимъ мнѣніямъ. Такъ *Хомяковъ*, въ которомъ вообще «крайности» славянофильства чувствовались меньше, прежде другихъ призналъ *народность* общечеловѣческимъ, философскимъ принципомъ.

«Народность, говоритъ онъ, есть начало общечеловѣческое, облеченое въ живыя формы народа; съ одной стороны, какъ общечеловѣческое, она собою богатитъ все человѣчество, выражаясь то въ Фидіѣ и Платонѣ, то въ Рафаелѣ и Вико, то въ Беконѣ и Шекспирѣ, то въ Гегелѣ и Гете; съ другой стороны, какъ *живое*, а не *отвлеченное проявленіе человѣчества*, она живитъ и строитъ умъ человѣка. Въ тоже время она, по своему общечеловѣческому началу, принимаетъ въ себѣ все человѣческое, отстраняя чужеродное своею неподкупною критикою, тогда какъ отдѣльному лицу нельзя не поддаваться самымъ *формамъ* чужеродности, и не смѣшивать ихъ съ тою общечеловѣческою стихіею, которая въ нихъ таится».

Таже идея воплощена въ одномъ изъ лучшихъ его стихотвореній:

«Мы родъ *избранный*», говорили
Сіона дѣти въ старину,
«*Намъ* Божьи громы осушили
Морей волнистыхъ глубину.
Для *насъ* Синай одѣлся въ пламя.
Дрожала горъ кремнистыхъ грудь,
И дымъ и огнь, какъ Божье знамя,
Въ пустыняхъ намъ казали путь.
Намъ камень лилъ воды потоки,
Дождили манной небеса,
Для *насъ* законъ, у *насъ* пророк
Въ *насъ* Божьей силы чудеса!

Не терпитъ Богъ людской гордыни,
Не съ тѣми Онъ, кто говоритъ:
«*Мы* соль земли, *мы* столбъ святыни.
Мы Божій мечъ, *мы* Божій щитъ!»
. . . .
Онъ съ тѣмъ, кто гордости лукавой
Въ слова смиренья не рядилъ.
Людскою не гордился славой,
Себя кумиромъ не творилъ;
Онъ съ тѣмъ, кто *духа и свободы*
Ему возноситъ фиміамъ:
Онъ съ тѣмъ, *кто всѣ зоветъ народы*
Въ духовный міръ, въ Господень храмъ!»

ЛЕКЦІЯ ВТОРАЯ.

Протестъ.

I.

Славянофильство, какъ легко видѣть изъ предыдущаго, было нѣкоторымъ протестомъ противъ установившихся воззрѣній на цивилизацію; и живая сила этого протеста не умретъ въ русскомъ обществѣ; она, волею-неволею, течетъ въ нашихъ собственныхъ жилахъ.

Для уразумѣнія смысла этого протеста необходимо прежде всего отвѣтить какъ слѣдуетъ на вопросъ, противъ чего онъ былъ направленъ?

Отвѣтить на этотъ вопросъ нельзя безъ указанія на исходную точку всего славянофильства. И это мы постараемся сдѣлать въ немногихъ словахъ.

Мы *должны* сдѣлать это въ немногихъ словахъ — за недостаткомъ времени—хотя не ручаемся, чтобы это было полезно для дѣла. Не ручаемся потому, что при краткости объясненій идея можетъ быть непонятна. Мы говоримъ *можетъ быть*! Оно *будетъ* непонятно, если мы

не отрѣшимся отъ нѣкоторыхъ ходячихъ воззрѣній нашего времени, отъ поклоненія силѣ, внѣшнему блеску, выправкѣ и дисциплинѣ; если не забудемъ на минуту, что по убѣжденію пророковъ нашего времени всѣ великіе вопросы жизни должны разрѣшаться «желѣзомъ и кровью».

Сдѣлаемъ, мм. гг., это усиліе и тогда мы разомъ возвысимся до исходной точки проповѣди Хомяковыхъ, Кирѣевскихъ и Аксаковыхъ. Славянофильство было *нравственною* философіею по преимуществу, т. е. оно утверждало, что человѣчество управляется извѣстными сознательными началами, нравственными идеями.

Что было ему дороже всего въ человѣческомъ обществѣ, въ народѣ? Не трудно разрѣшить этотъ вопросъ, потому что отвѣтъ на него есть на каждой страницѣ сочиненій Хомякова и Аксакова: онъ проникаетъ и одухотворяетъ каждую ихъ статью. Для нихъ *первое* въ отдѣльномъ человѣкѣ и въ народѣ были его нравственные идеалы, выработанные его свободнымъ сознаніемъ, т. е. творчествомъ. Они могли примѣнить къ себѣ извѣстное евангельское выраженіе: какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, но отдастъ свою душу, т. е. продаетъ за внѣшнее величіе и благосостояніе свои нравственные идеалы?

Каждый народъ, говорили они, какъ личность коллективная, имѣетъ свою нравственную идею, которая и даетъ ему значеніе какъ *народу*, т. е. единству сознательному, а не механическому, стадному. Эта идея постепенно выражается въ народной исторіи. Какъ все нравственное—идеалы эти тогда только имѣютъ значеніе, когда они суть нѣчто свободно сознанное и усвоенное народомъ; всякая идея, *навязанная* народу, не даетъ въ немъ плодовъ: она остается сухою вѣтвью. Слѣдовательно, исторія народа должна быть дѣломъ самого народа. Конечно, они не отрицали и роли государства въ этомъ отношеніи. Но они видѣли въ государствѣ внѣшнюю, принудительную силу, которая толь-

ко тогда можетъ дѣйствовать во благо, когда его руководитъ *народная мысль.* Историческое развитіе тогда правильно, когда оно совершается согласнымъ дѣйствіемъ двухъ силъ — народа и государства или, какъ говорилъ К. Аксаковъ—«народу сила мнѣнія, правительству сила власти».

Съ этой точки зрѣнія понятно противъ чего долженъ былъ направиться протесты славянофиловъ. Эти протесты разсѣяны во всѣхъ ихъ трудахъ, но они легко могутъ быть собраны въ одно цѣлое и сведены къ слѣдующимъ тремъ началамъ:

1) Они протестовали противъ принесенія въ жертву національныхъ идеаловъ—идеаламъ чуждыхъ намъ народовъ. 2) Они протестовали противъ осуществленія чуждыхъ намъ идеаловъ принудительнымъ, государственнымъ порядкомъ, мимо народа и часто противъ него. 3) они протестовали, наконецъ, противъ того, что было естественнымъ результатомъ двухъ предьидущихъ явленій—противъ *раздвоенія* земли и государства, т. е. противъ превращенія государства въ какое-то безличное абстрактное начало, и земли, народа въ нравственно-пассивную массу.

Каждый изъ этихъ протестовъ заслуживаетъ внимательнаго и подробнаго разсмотрѣнія.

II.

Съ точки зрѣнія научныхъ и культурныхъ интересовъ, конечно, нужнѣе всего доказать законность *перваго* протеста. Законность остальныхъ оправдается само собою. Другими словами относительно перваго протеста намъ должно доказать законность самой его идеи; говоря о послѣднихъ мы должны будемъ доказать только дѣй-

ствительность тѣхъ *фактовъ*, о которыхъ говорили славянофилы.

Итакъ законна ли, съ точки зрѣнія науки и разума. мысль перваго протеста, т. е. протеста противъ извѣстныхъ культурныхъ началъ, прививаемыхъ намъ извнѣ? Неужели славянофилы были противъ заимствованія *какихъ-бы то ни было началъ*, выработанныхъ западно-европейскою цивилизаціею, которой мы всѣ обязаны столь многимъ? Неужели они были противъ тѣхъ требованій цивилизаціи, противъ тѣхъ ея началъ, которыя мы всѣ привыкли (и справедливо) называть *общечеловѣческими?* Возставали ли они противъ общечеловѣческой цивилизаціи?

Что они не могли возставать противъ общечеловѣческой цивилизаціи, это доказывается тѣмъ, что они, какъ мы видѣли, исповѣдывали ту же философію исторіи какъ и ихъ противники. Они дорожили славянскими началами именно потому, что видѣли въ нихъ общечеловѣческое. Въ этомъ отношеніи они дошли даже до извѣстныхъ крайностей.

Слѣдовательно для того, чтобы понять смыслъ ихъ протеста, намъ нужно разсмотрѣть е о съ точки зрѣнія не того понятія объ общечеловѣческой цивилизаціи, которое имѣли они и ихъ противники (что одно и тоже), а того, которое мы имѣемъ или должны имѣть *въ настоящее время*.

Что такое общечеловѣческая цивилизація, необходимость которой никто, конечно, не намѣренъ отрицать?

Для отвѣта на этотъ вопросъ необходимо, сколько мнѣ кажется произвести маленькую перестановку въ словахъ, или лучше сказать, сдѣлать къ нимъ небольшую прибавку. Именно вмѣсто того, чтобы говорить общечеловѣческой цивилизаціи, правильнѣе, кажется говорить объ *общечеловѣческомъ въ цивилизаціи*. т. е совокупности такихъ условій культуры, которыя *должны быть*

усвоены цѣлымъ кругомъ народовъ, какъ бы эти народы не расходились во всемъ остальномъ.

Это измѣненіе термина оправдывается очень простымъ соображеніемъ. Самый рѣшительный сторонникъ общечеловѣческой цивилизаціи въ старомъ смыслѣ, не станетъ доказывать, что одинъ народъ долженъ усвоить *всю* культуру другаго народа, болѣе его образованнаго. Самые отчаянные космополиты нашего времени очень справедливо смѣялись подъ *англоманіей* нѣкоторыхъ нашихъ публицистовъ, а эти постоянно издѣвались надъ *галломаніей* другихъ. Мы теперь очень недоброжелательно относимся къ *германоманіи*, господствующей въ нѣкоторыхъ сферахъ нашего общества. Какая же мысль проглядываетъ въ этомъ отношеніи къ разнымъ «маніямъ»? Очень простая и вѣрная: что каждый цивилизующійся народъ долженъ и можетъ усвоить себѣ только *нѣчто* изъ результатовъ чужой культуры, что это *нѣчто* есть именно общечеловѣческое, т. е. подлежащее усвоенію, а остальное должно быть предоставлено свободному творчеству каждаго народа. Для опредѣленія этого «нѣчто», необходимо возстановить въ нашемъ представленіи тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго мы доходимъ до понятія «общечеловѣческаго».

Названіе общечеловѣческое прилагается, во-первыхъ, къ совокупности такихъ цѣлей и требованій жизни, которыя мы *выводимъ непосредственно* изъ природы человѣка, взятой *абстрактно*, т. е. *безъ отношенія его къ данной народности*, особенностями которой опредѣляются психическое и умственное направленіе каждаго *дѣйствительнаго* человѣка. Говоря объ общечеловѣческомъ, мы составляемъ понятіе человѣка съ точки зрѣнія *логики*, *анатоміи*, *физіологіи*, т. е. мы опредѣляемъ человѣка, какъ *особь*, въ которой отражаются коренные признаки *цѣлаго рода*. Но мы *не беремъ* его со стороны *антропологіи* и *исторіи*, въ которыхъ проявляются особенныя

свойства и стремленія людей, какъ членовъ конкретной расы или данной народности.

Каково же отношеніе между этими двумя понятіями— общечеловѣческимъ и народнымъ? Такое же какъ между общимъ логическимъ понятіемъ и реальнымъ явленіемъ. Наше представленіе объ общечеловѣческомъ есть продуктъ логическаго и философскаго обобщенія всѣхъ частныхъ явленій. Поэтому, человѣкъ, желающій признать, что дѣйствительное значеніе, дѣйствительное бытіе имѣетъ только общечеловѣческое, а частное, народное есть только призракъ, ничтожный съ точки зрѣнія общечеловѣческаго, долженъ вмѣстѣ съ тѣмъ стать на почву чистой метафизики. Онъ долженъ признать вмѣстѣ съ Гегелемъ, что міръ есть проявленіе отвлеченной идеи, а отдѣльные народы и люди суть только преходящіе и ничтожные «сосуды» абсолютнаго. Онъ долженъ признать, какъ это сдѣлалъ Платонъ, что идея, предмета, существуетъ не только *независимо* отъ этого предмета, но что одна она и имѣетъ бытіе. На дѣлѣ представляется другое. Идея есть *представленіе* мыслящаго субъекта; она существуетъ *въ немъ и чрезъ него*; то что мы называемъ общечеловѣческими стремленіями, не имѣетъ реальнаго бытія. На дѣлѣ эти общечеловѣческія стремленія воплощены, выражены въ учрежденіяхъ, поэзіи, искусствѣ, философіи и т. д. разныхъ народовъ; въ нихъ и чрезъ нихъ только они получаютъ дѣйствительное бытіе. Эти различныя выраженія народной мысли и нравственныхъ стремленій не могутъ быть замѣнены *однообразными* учрежденіями и формами, построенными на отвлеченныхъ представленіяхъ о человѣческихъ стремленіяхъ и способностяхъ, ибо въ мірѣ существуютъ не слова и понятія, а народы и люди. Что сказали бы мы, напримѣръ, еслибы кто-нибудь предложилъ уничтожить всѣ различныя формы семьи и замѣнить ихъ единообразной формой, на томъ основаніи, что-

де семья удовлетворяетъ единообразнымъ стремленіямъ человѣческой природы? Не сказали бы мы, что хотя дѣйствительно, каждая форма семьи основана на извѣстномъ общечеловѣческомъ стремленіи, слѣдовательно, въ каждой семьѣ есть нѣчто общечеловѣческое, но что изъ этого никакъ нельзя вывести необходимости *уничтожить* конкретныя формы семейнаго быта, созданныя культурою отдѣльныхъ народовъ? Въ самомъ дѣлѣ, что нужно было бы сдѣлать для этого? Мы должны были бы уничтожить не только внѣшнія формы семьи, которыя можно уловить и опредѣлить юридически, но коснуться неуловимыхъ, но важныхъ мелочей семейнаго быта, жизни, которые составляютъ сущность живыхъ семей англійской, французской, нѣмецкой, польской, русской. Точно также въ *языкѣ* есть нѣчто общечеловѣческое — это потребность человѣка выражать свои мысли словами и способность этого выраженія; но возможенъ ли общечеловѣческій языкъ?

Но неужели же, по нашему мнѣнію, общечеловѣческое есть только логическая фикція, плодъ абстракціи, не имѣющая никакого значенія въ жизни народовъ? О нѣтъ! Это значило бы отрицать достоинство одной изъ драгоцѣннѣйшихъ способностей человѣческаго духа и ума — способности къ обобщенію, къ составленію общихъ понятій. Если мы нападаемъ на злоупотребленія, часто дѣлаемыя изъ общихъ понятій, то мы никакъ не намѣрены отрицать ихъ великаго достоинства въ цивилизаціи.

Роль этихъ общихъ понятій, съ нашей точки зрѣнія проявляется въ *двоякомъ* отношеніи.

Во-первыхъ, представленіе объ общечеловѣческомъ раскрываетъ намъ совокупность тѣхъ коренныхъ условій, безъ которыхъ немыслима нормальная жизнь человѣка и цѣлаго народа, каковы бы не были особенности ихъ культуры. Такими условіями мы можемъ назвать,

напримѣръ, личную безопасность, свободу совѣсти, свободу мысли и слова, правосудіе, обезпеченіе условій народнаго здравія, народнаго продовольствія, образованія и т. д. Эти условія должны быть признаны необходимыми для всѣхъ народовъ, или, по крайней мѣрѣ, для цѣлаго круга народовъ. Съ этой точки зрѣнія, понятіе «общечеловѣческаго» является даже основаніемъ для критики національныхъ несовершенствъ, если эти несовершенства думаютъ оправдать мнимыми потребностями даннаго народа. Съ этой точки зрѣнія отвергались и отвергаются разныя фарисейскія заявленія ложной теоріи народности; своекорыстные возгласы, напримѣръ, американскихъ рабовладѣльцевъ, доказывавшихъ, что рабство есть естественное призваніе негра или русскихъ крѣпостниковъ, доказывавшихъ, что крѣпостное право есть необходимое національное достояніе Россіи. Въ этомъ смыслѣ справедливо знаменитое восклицаніе В. Гумбольдта, повторенное братомъ его Александромъ въ Космосѣ: «Нѣтъ племенъ болѣе благородныхъ чѣмъ другія. Всѣ одинаково созданы для свободы, для той свободы, которая въ первобытномъ обществѣ принадлежитъ лицу, но у націй обладающихъ настоящими политическими учрежденіями, есть право цѣлаго общества».

Во-вторыхъ общечеловѣческими, т. е. не принадлежащими къ существеннымъ особенностямъ отдѣльныхъ народовъ, являются внѣшнія, такъ сказать, техническія условія осуществленія человѣческихъ цѣлей, или выраженія нашихъ идеаловъ, каково бы не было ихъ внутреннее содержаніе. Таковы, напримѣръ, пути сообщенія, орудія экономическаго обмѣна, орудія производства, машины и т. д.; техника въ поэзіи, искусствѣ и т. п. Для того, чтобы нарисовать картину, нужно знать много техническихъ пріемовъ, какъ для того, чтобы написать поэму, нужно знать правила версификаціи. Эти техническіе пріемы и правила имѣютъ такое же общечеловѣче-

ское значеніе какъ и желѣзныя дороги, машины и т. д., т. е. усвоеніе ихъ не предполагаетъ *отреченія* отъ своей народности, отказа отъ самостоятельности мысли и духа. Существенное въ картинѣ, статуѣ, поэмѣ, музыкальномъ произведеніи, конечно, не *правила*, при *помощи* которыхъ они созданы но *идея*, вложенная въ нихъ художникомъ, т. е. живымъ человѣкомъ *своего времени*, *своего народа*. По степени самостоятельности, самобытности идеи, вложенной въ художественное произведеніе, мы судимъ объ ея достоинствѣ. Дантъ, Шекспиръ, Гомеръ, никогда не были бы великими поэтами, еслибы въ нихъ не воплотилась мысль ихъ народа и ихъ эпохи. Не осудимъ ли мы художника, если въ его твореніяхъ видно только воспроизведеніе, копировка чужихъ понятій, рабское подражаніе? Никто не станетъ отрицать пользы и необходимости изученія великихъ образцовъ мысли, поэтическаго чувства, художественнаго вдохновенія. Но это изученіе приноситъ пользу только тогда, когда оно возбуждаетъ изучающаго къ самодѣятельности, обогащаетъ содержаніе *его* духа, расширяетъ *его* кругозоръ, превращаетъ его изъ ученика въ мастера.

Такимъ образомъ *общечеловѣческимъ въ цивилизаціи* можетъ быть названа совокупность общихъ, преимущественно внѣшнихъ условій жизни народа и отдѣльнаго человѣка. Изученіе, усвоеніе этихъ условій вполнѣ необходимо. Но величайшимъ заблужденіемъ было бы думать, что изученіемъ и усвоеніемъ общечеловѣческаго въ цивилизаціи исчерпывается задача культурнаго народа. Напротивъ эта работа только приготовительная. За нею начинается настоящая культурная жизнь народа; внѣшнія условія культуры не создаютъ ея содержанія. Содержаніе это выработывается или должно вырабатываться самими народами, и въ особенностяхъ каждой культуры раскрывается все разнообразное содержаніе человѣческаго духа, котораго ни одинъ народъ, своею частною

цивилизацією не можетъ исчерпать. *Содержаніе* человѣческой мысли и духа мы можемъ видѣть только въ культурахъ разныхъ народовъ. И въ дѣлѣ раскрытія внутренняго содержанія каждаго народа общечеловѣческія условія играютъ вспомогательную, служебную роль. Они не могутъ быть *цѣлью* народной дѣятельности. Мы дорожимъ, говоря безъ фразъ и околичностей, формами европейской жизни потому, что они даютъ, по нашему мнѣнію, наибольшія гарантіи для личной и общественной свободы, т. е. открываютъ широкій просторъ личной предпріимчивости и народному творчеству. Если бы мы не дорожили своимъ внутреннимъ содержаніемъ, то для чего, спрашивается нужна была бы самая гражданская свобода? Для подражанія, для заимствованія самого *содержанія* чужой жизни, свобода не нужна: для этого нужна жестокая рука неумолимаго педагога. Выиграло бы само человѣчество отъ однообразія въ *содержаніи* разныхъ культуръ? Величайшее счастье Европейца до настоящаго времени состоитъ въ томъ, что онъ можетъ изучать философію въ разныхъ ея *направленіяхъ*, соотвѣтствующую особенностямъ отдѣльныхъ народовъ, т. е. философію англійскую, нѣмецкую, французскую, наслаждаться поэзіею и искусствомъ разныхъ народовъ. Величайшее несчастіе постигнетъ его, когда онъ вездѣ будетъ видѣть *одно и тоже*, т. е. когда свободное творчество разныхъ народовъ погибнетъ въ мертвенномъ единствѣ.

И такъ понятіе *цивилизаціи*, слишкомъ, нужно замѣтить, общее понятіе, представляется намъ въ двоякомъ видѣ и значеніи: во первыхъ, со стороны внѣшнихъ условій жизни и способовъ труда, цивилизаціи представляется намъ общечеловѣческою; со стороны ея *содержанія* она разбивается на культуры различныхъ народовъ, изъ которыхъ каждая самостоятельно проявляетъ одну изъ сторонъ, одинъ изъ оттѣнковъ человѣческаго духа. Другими словами, со стороны своего содержанія, человѣчес-

кая цивилизація представляется намъ въ формѣ совокупности частныхъ, національныхъ культуръ; поэтому ни одна изъ нихъ не можетъ быть признано *общечеловѣческою* цивилизаціею; на этомъ фактѣ основаны наши законныя насмѣшки надъ англоманіею, галломаніею и т. д. Изъ этихъ соображеній наконецъ раскрывается глубокій смыслъ славянофильскаго протеста. Они протестовали противъ заимствованія самого *содержанія* чужой національной культуры, которой придано было значеніе культуры абсолютной, т. е. общечеловѣческой. Мы вообразили что самое содержаніе жизни шведской, или нѣмецкой, или французской должно быть пересажено къ намъ и вытѣснить начала нашей культуры, т. е. убить нашу самостоятельность. Вотъ сторона реформы Петра Великаго, вызвавшая ихъ протестъ и только она одна. Противъ чего возставалъ, главнымъ образомъ К. Аксаковъ? «Петръ сталъ принимать *все* отъ иностранцевъ нетолько полезное и общечеловѣческое, но частное, національное, самую *жизнь* иностранную, со всѣми случайными ея подробностями; онъ перемѣнялъ всю систему управленія государственнаго и весь образъ жизни; онъ измѣнялъ на иностранный ладъ русскій языкъ, онъ принудилъ перемѣнить самую русскую одежду на одежду иностранную; переломленъ былъ весь строй русской жизни, переиначена была самая *система*. Такимъ образомъ, даже самое полезное, что принимали въ Россіи и до Петра, непремѣнно стало *несвободнымъ заимствованіемъ, а рабскимъ подражаніемъ*. Къ этому присоединилось еще другое обстоятельство: именно *насиліе*, не отъемлемая принадлежность дѣйствій Петра». (Сочин. I стр. 41 и слѣд.).

Сказать-ли, кто въ этомъ отношеніи подаетъ имъ руку? Одинъ изъ знаменитыхъ «общечеловѣковъ» XVIII вѣка, Ж. Ж. Руссо! Вотъ что говоритъ онъ въ своемъ Contrat social *); «Петръ захотѣлъ дѣлать нѣмцевъ, англичанъ,

*) II, VIII.

когда нужно было дѣлать *русскихъ*; онъ помѣшалъ своимъ подданнымъ *навсегда* сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ они моглибы быть, увѣривъ ихъ что они то, чѣмъ они не были.

Такъ французскій наставникъ образуетъ своего воспитанника, для того, чтобы блеснуть въ дѣтствѣ и затѣмъ быть ничѣмъ».

Ниже (въ 3-й лекціи) мы укажемъ на крайности взгляда славянофиловъ относительно реформы Петра-Великаго. Здѣсь мы хотимъ только показать противъ какой *идеи* былъ направленъ ихъ протестъ и какъ эта идея опредѣляла самыя *орудія* ихъ борьбы.

III.

Такимъ образомъ первый протестъ славянофиловъ былъ направленъ противъ *обезличенія* народа. Они первые у насъ, въ философской формѣ, высказали мысль, что усвоеніе началъ общечеловѣческой цивилизаціи непредполагаетъ *отреченія* отъ своей народности.

Въ полемикѣ славянофиловъ можно замѣтить двоякую струю. Первая изъ нихъ состоитъ въ изслѣдованіи и указаніи *различія* греко-славянскаго міра отъ западнаго; вторая заключается въ превознесеніи этихъ особенностей и осужденіи во имя ихъ, началъ западной цивилизаціи.

Конечно вполнѣ законна была только первая часть работы; но она и останется на вѣки. Ее будетъ продолжать кажъый *русскій* мыслитель. И понятно почему.

Указаніе коренныхъ *особенностей* народа есть простое требованіе логики и самое могущественное средство для народнаго самосознанія.

Требованія логики, во первыхъ. Я не могу изучать міръ какъ безразличное и безусловно-однообразное.

Міръ есть *система*, т. е. цѣлое въ своемъ разнообразіи, цѣлое, представляющее правильное соотношеніе и связь частей. Я долженъ прежде всего различить части, т. е. категоріи вселенной и тогда уже представить цѣлое. Поэтому начало истиннаго знанія есть *различеніе*; оно состоитъ въ указаніи тѣхъ признаковъ, которыми одинъ предметъ или категорія предметовъ отличается отъ другихъ. На основаніи признаковъ я строю *понятіе* предмета; сравнивая между собою совокупность признаковъ разныхъ предметовъ, я постепенно восхожу къ ихъ общей *идеѣ*.

Средство для народнаго самосознанія, во вторыхъ. Я не могу сознать себя *личностью* прежде чѣмъ не противоположу себя, съ своими особенностями, всему остальному міру. Народъ не можетъ сдѣлаться личностью, прежде чѣмъ не сознаетъ особенностей, отличающихъ его отъ другихъ народовъ. Безъ сознанія своей личности каждымъ человѣкомъ, народъ былъ-бы *стадомъ*; безъ сознанія своихъ особенностей каждымъ народомъ, такимъ стадомъ было бы все человѣчество. Другими словами, безъ народной индивидуальности, человѣчество было бы не *системой*, а *безразличной стихіей*, *хаосомъ*.

Исторія человѣчества состоитъ именно въ томъ что изъ первоначальнаго безразличія дикихъ народовъ постепенно выдѣляются личности народовъ цивилизованныхъ. Велика заслуга тѣхъ, которые дали толчекъ этому движенію. У насъ эта заслуга принадлежитъ славянофиламъ.

Они, на первый разъ въ общихъ чертахъ, указали на особенности славянскихъ народностей, провозгласили право этихъ особенностей и потребовали общаго къ нимъ уваженія.

Въ чемъ должно было состоять это общее уваженіе? Во имя чего требовали его славянофилы?

Пояснимъ нашу мысль примѣромъ. Архитектура

имѣетъ свои *общечеловѣческія, техническія* правила. Правила эти держатся на еще болѣе общихъ законахъ физики и механики. Гдѣ бы не были открыты эти законы и правила—они должны стать и становятся общечеловѣческимъ достояніемъ. Нельзя выстроить ни одного большаго зданія, не зная существенныхъ техническихъ правилъ архитектуры. Для этого нужно учиться у другихъ народовъ, опередившихъ насъ въ этомъ искусствѣ. Но кромѣ общечеловѣческой техники, въ архитектурѣ мы открываемъ элементъ не всеобщій, но *частный*, народный—именно *стиль*, въ которомъ выражается художественная идея; *и однообразіе техническихъ правилъ не должно вести за собою однообразія стиля въ архитектурѣ.*

Реформа Петра-Великаго въ архитектурномъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, имѣла двоякія послѣдствія. Она не только открыла намъ возможность изученія научныхъ, техническихъ правилъ архитектуры, но и ввела къ намъ обязательный, казенный стиль, усердно проводимый разными полицейскими правилами. Что изъ этого вышло, понять не трудно.

Развитіе русскаго, самобытнаго стиля, выразившагося въ архитектурѣ изящныхъ избъ и перенесеннаго на терема, пріостановилось. Вмѣсто него явился однообразный, казарменный стиль, предписанный и утвержденный. И города наши, со стороны архитектуры, превратились въ казармы. Въ особенности это должно сказать о Петербургѣ. Здѣсь нѣтъ домовъ—а есть какія то *людскія помѣщенія*. Абстрактность и казенность нашего стиля зависитъ именно отъ того, что мы возвели въ догматъ стиль чужой и воплотили его въ «вѣчныя» непроходящія формы. Отъ этого мы ничего не можемъ *создать*. Мы подражаемъ или ново-европейскому или старому-русскому стилю; у насъ есть постройки въ европейскомъ вкусѣ или въ русскомъ XVII вѣка, *но нѣтъ русскаго стиля XIX вѣка.*

Могутъ сказать что архитектура еще не особенно важная вещь—не все-ли равно въ какомъ домѣ жить?

Но есть вопросъ и по важнѣе архитектуры. Казенный стиль тронулъ нашъ общественный бытъ и не всегда во благо.

Здѣсь мы касаемся второй стороны славянофильскаго вопроса, направленной противъ *принудительнаго*, чрезъ *силу государства*, проведенія къ намъ *содержанія* чуждой общественной жизни. Въ сочиненіяхъ славянофиловъ, особенно Хомякова, эта мысль выражена въ формѣ осужденія ненормальныхъ отношеній *закона писаннаго къ обычаю.*

Хомяковъ, разсуждая объ отношеніи нашего «вигизма» къ русскому быту, замѣчаетъ слѣдующее: «онъ (обычай) весь составленъ изъ мелочей, не имѣющихъ, по видимому, никакой важности: но кремнистыя твердыни воздвигнуты изъ микроскопическихъ остатковъ Эренберговыхъ инфузорій, а изъ мелочныхъ подробностей быта слагается громада обычая, единственная твердая опора народнаго и общественнаго устройства. Его важность еще недовольно оцѣнена. Обычай есть законъ; но онъ отличается отъ закона тѣмъ, что законъ является чѣмъ-то *внѣшнимъ*, случайно примѣшивающимся къ жизни, а обычай является силою *внутреннею*, проникающею во всю жизнь народа, въ совѣсть и мысль всѣхъ его членовъ... *Цѣль всякаго закона*, *его окончательное стремленіе—есть обратиться въ обычай*, *перейти въ плоть и въ кровь народа и не нуждаться уже въ письменныхъ документахъ*... Но, продолжаетъ Хомяковъ, кто же изъ насъ не признается, что обычай *не существуетъ* для насъ, и что нашъ вѣчно измѣняющійся бытъ даже не способенъ обратиться въ обычай? *Прошедтаго для насъ* (т. е. образованныхъ) *нѣтъ*: вчерашній день старина, а недавнее время пудры, шитыхъ кафтановъ и фижмъ чуть не египетская древность. Рѣдкая семья знаетъ что-

нибудь про своего прадѣда, кромѣ того, что онъ былъ чѣмъ-то въ родѣ дикаря въ глазахъ своихъ образованныхъ правнуковъ» *).

Итакъ ненормальное, скоротечное измѣненіе нашего быта, подъ вліяніемъ *закона*, оторваннаго отъ *обычая*, вотъ одна изъ существеннѣйшихъ болѣзней нашего общества, которое само теряетъ всѣ условія устойчивости. Для поясненія словъ Хомякова, необходимо остановиться на соотношеніи этихъ двухъ понятій *обычая и закона*. Мы никогда не поймемъ смысла славянофильскаго протеста, если не уяснимъ обѣ идеи «обычая», т. е. будемъ соединять съ этимъ словомъ тѣ представленія, какія обыкновенно соединяются съ нимъ въ обыденныхъ и поверхностныхъ разговорахъ и статьяхъ.

Что такое обычай? Какія признаки лежатъ въ этомъ понятіи? Обыкновенно подъ именемъ обычая разумѣютъ нѣчто *стародавнее*, остатокъ старины. Такъ дѣйствительно и бываетъ въ тѣхъ странахъ, гдѣ сила обычая подавлена, гдѣ обычай преданъ презрѣнію какъ «остатокъ старины». Но самъ по себѣ обычай не есть *только* старина; его корни дѣйствительно въ старинѣ; но, опираясь на старину, сохраняя съ нею связь преданія, онъ *безпрерывно развивается*, если только общественная жизнь достаточно свободна. Англійское common law опирается и на обычаи древнихъ саксовъ и на законы Альфреда Великаго и учрежденія Эдуарда Исповѣдника; но онъ безпрерывно развивается, сообразно новымъ условіямъ народной жизни и содержанію народныхъ убѣжденій.

Значеніе и сила обычая именно въ томъ, что онъ есть результатъ народнаго творчества, въ его преемственномъ развитіи, что онъ опирается на всеобщее убѣжденіе, а не на писанный документъ.

---

*) Собраніе соч. Хомякова, т. I, стр. 164 и слѣд.

Напротивъ, законъ есть обыкновенно выраженіе личной воли опредѣленнаго законодателя. Опора закона, взятаго an und für sich, не во всеобщемъ убѣжденіи, а въ сознаніи законодателя, который стремится подчинить своему сознанію убѣжденія другихъ. Это стремленіе бываетъ успѣшно и плодотворно тогда, когда законъ, такъ сказать, только формулируетъ нѣчто, находящееся уже во всеобщемъ сознаніи или, если и вноситъ нѣчто новое, то согласное съ общимъ строемъ народныхъ убѣжденій. Обычай есть мѣрило для оцѣнки истиннаго достоинства закона и его практичности. Хорошій законъ перейдетъ въ обычай.

Но когда законъ останется только закономъ, отрѣшеннымъ отъ обычая; когда онъ захочетъ подчинить себѣ все содержаніе народной жизни — послѣдняя пріиметъ направленіе ненормальное.

Такой именно характеръ приняло законодательство наше въ такъ-называемый *петербургскій періодъ*, періодъ относящійся теперь уже къ прошедшему, ибо реформы нынѣшняго царствованія пробуждаютъ въ обществѣ самостоятельность и самодѣятельность. Тѣмъ свободнѣе и безпристрастнѣе можемъ мы говорить объ этой *прошлой* системѣ. Мы можемъ даже объяснить и оправдать эту систему до извѣстной степени. Петру Великому нужно было создать условія самостоятельности Россіи чрезъ исправленіе русской государственной машины. На служеніе *государству* ушли всѣ силы великаго преобразователя. Многое изъ того, что онъ дѣлалъ, могло быть сдѣлано только путемъ *уставовъ*, *законовъ*, организовавшихъ новую систему.

Но несчастіе наше состояло въ томъ, что *послѣ* Петра, временныя орудія его реформы были возведены въ общій принципъ. Законодательство наше шло часто путемъ абстрактнымъ, отрѣшеннымъ отъ основъ народнаго обычая. Оно поставило субъективную волю,

выраженную въ законѣ, выше всего содержанія народной жизни; законъ принялся создавать не только формы, но самое содержаніе этой жизни. Убѣжденіе, что закономъ можно все передѣлать, все улучшить, все отмѣнить— часто входило въ плоть и кровь людей, изготовлявшихъ законы. Отсюда сильное развитіе бюрократіи; отсюда— появленіе законовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ коренными началами нашей общественной жизни и облекавшихъ эту жизнь въ крайне неудобныя формы. Если вспомнить при этомъ, что законодательство, отрѣшенное отъ историческихъ обычаевъ народа, само было подчинено содержанію чужой жизни, принятой за образецъ, то намъ понятенъ будетъ тотъ фактъ, что законодательство часто было орудіемъ принудительнаго проведенія въ нашъ бытъ чужеродныхъ началъ. За примѣрами ходить не далеко.

IV.

Мы не остановимся для доказательства нашихъ мнѣній, на временахъ, отъ которыхъ съ ужасомъ отворачиваются и противники славянофиловъ—на временахъ владычества нѣмецкой партіи, воплощенной въ Биронѣ. Мы должны дѣйствовать добросовѣстно: пусть говорятъ за насъ факты, взятые изъ великаго, и во многихъ отношеніяхъ, національнаго царствованія Екатерины II.

Остановимся, напримѣръ, на новой, т. е. на совершенно новыхъ началахъ построенной, организаціи *сословій*.

Москва также знала различные «чины», т. е. сословія; она ихъ и создала. Но въ то время всѣ «чины» имѣли одно *общее* основаніе — *государственное тягло*, наложенное на всѣ состоянія. Различіемъ тягла и сте-

пенью его достоинства (съ государственной, конечно, точки зрѣнія), опредѣлялось и положеніе сословія, несшаго это тягло. Имъ опредѣлялись *преимущества* сословія. Такъ, съ государственной точки зрѣнія, *служилое сословіе* должно было пользоваться разными преимуществами. Оно освобождалось отъ податей и натуральныхъ повинностей, потому что несло *обязательную* государственную службу; оно сосредоточило въ своихъ рукахъ почти исключительное право владѣть населенными имѣніями, потому что эти земли были предназначены государствомъ для обезпеченія правильнаго и «безсъѣзднаго» отбыванія государственной службы. Такимъ образомъ, мы не найдемъ въ московскомъ законодательствѣ *привилегій*, въ собственномъ смыслѣ этого слова, привилегій, какъ *чистыхъ изъятій изъ общаго права*. Каждое преимущество вытекало изъ общей системы государственныхъ тяголъ, до извѣстной степени оправдывалось ею и, логически, должно бы прекратиться вмѣстѣ съ тягломъ.

Петербургскій періодъ началъ эпоху привилегій въ собственномъ смыслѣ. Когда въ 1762 г. съ дворянства была снята обязательная служба, его преимущества потеряли прежнее общее основаніе, прежній смыслъ. Чѣмъ же законодательство думало теперь объяснить оставленныя и даже расширенныя имъ преимущества разныхъ состояній?

Оно отыскало себѣ точку опоры въ западно-европейскомъ понятіи *сословной чести*, разныхъ нравственныхъ достоинствъ, присущихъ, будто бы, тому или другому сословію, и потому требующихъ разныхъ юридическихъ отличій въ пользу такихъ сословій. «Дворянство, говоритъ наказъ Екатерины II, есть почетный титулъ (titre d'honneur), отличающій отъ обыкновенныхъ людей тѣхъ, кои онымъ украшены» (ст. 360). «Дворянское названіе есть слѣдствіе, истекающее отъ качествъ и добродѣтели начальствовавшихъ въ древности мужей, отличившихъ себя

заслугами, чѣмъ, обращая самую службу въ достоинство, пріобрѣли потомству своему нарицаніе *благородное»*, говоритъ жалованная грамота дворянству (ст. 1). Дворянинъ, слѣдовательно, долженъ пользоваться разными привилегіями, потому что онъ *благородный*. Онъ не можетъ платить податей, нести какую-нибудь обязательную службу, потому что это не согласно съ достоинствомъ благорожденнаго. Онъ одинъ можетъ владѣть населенными имѣніями, какъ благородный. Дворянская грамота уничтожила даже единственный видъ равенства предъ закономъ, существовавшій въ прежнее время. Она стремится ввести къ намъ иноземное и не сродное намъ начало — *суда перовъ*. «Да не судится благородный окромѣ себѣ равными». «Тѣлесное наказаніе да не коснется благороднаго». Конечно, отмѣна тѣлесныхъ наказаній даже для нѣкоторыхъ сословій вещь похвальная. Но логичнѣе было бы, признавъ невыгоды плетей и розокъ отмѣнить ихъ для всѣхъ сословій.

Даже для полупривилегированныхъ сословій была изобрѣтена своя «честь». Возьмите городовое положеніе 1785 г. «Городовыхъ обывателей средняго рода людей, или мѣщанъ названіе есть слѣдствіе трудолюбія и добронравія, чѣмъ пріобрѣли отличное состояніе» (ст. 80).

Вотъ настоящій принципъ привилегій, принципъ изъятія изъ общаго законодательства, изъ прежней единой земли. И каждый согласится, что этотъ принципъ не русскій. Идеи наказа (въ другихъ отношеніяхъ гуманныя и либеральныя) и жалованныхъ грамотъ прямо заимствованы изъ «Духа законовъ» Монтескье, который чрезвычайно вѣрно характеризовалъ и идеализировалъ начала тогдашней *французской* монархіи. Въ кн. III, гл. VI, Монтескье указываетъ, что «честь, т. е. *предразсудокъ*, который каждый имѣетъ относительно своего лица и своего сословія», есть движущее начало монархіи»; поэтому, говоритъ онъ дальше (гл. VII), «монар-

хическій образъ правленія предполагаетъ преимущества, разряды и даже наслѣдственное дворянство. Честь по природѣ своей требуетъ предпочтеній и различій».

Оторвать свою личную честь и честь своего сословія, отъ достоинства земли—вотъ, конечно новая идея, невѣдомая старой Руси!

Послѣдствія этой новой идеи были неисчислимы. Вокругъ государства сгруппировалась часть русскаго общества, получившая отъ него свою честь, свое «отличное» состояніе. Опираясь на эту честь, оно уже принципіально противуположило себя остальной массѣ народонаселенія, получившей тогда характеристическое названіе «подлаго» народа. Положеніе этого «подлаго» народа въ XVIII ст. стало юридически хуже чѣмъ въ XVII вѣкѣ. Говоря конкретно, крѣпостное право въ XVIII вѣкѣ принимаетъ все худшій и худшій видъ.

По уложенію царя Алексѣя Михайловича за крѣпостными крестьянами признаются нѣкоторыя личныя и гражданскія права и во имя этихъ правъ ограничивается власть помѣщиковъ *). Прикрѣпленіе крестьянъ имѣло характеръ финансовой мѣры государства, а не отдачи ихъ въ частную и полную власть землевладѣльцевъ. Государство не разрывало своей связи съ крестьянствомъ, оно не было заслонено отъ него массою привилегированныхъ. Оно считало, поэтому, своею обязанностію защищать крестьянъ отъ злоупотребленій помѣщиковъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ даже такой пристрастный очевидецъ какъ Катошихинъ **). Въ XVIII ст. весь центръ тяжести крѣпостнаго права переносится именно на *властъ* помѣщиковъ; крестьяне дѣлаются собственностію владѣльцевъ и государство въ значительной степени отъ нихъ отворачивается.

---

*) См. классическое изслѣдованіе г. Бѣляева, Крестьяне на Руси, стр. 149 и слѣд.

**) О Россіи въ царств. Алекс. Мих. XI, 3.

Гражданскія права крестьянъ, рядомъ послѣдовательныхъ указовъ были почти уничтожены, а власть помѣщиковъ усилилась. Въ 1747 г. за помѣщиками утверждено право продавать дворовыхъ людей и крестьянъ безъ земли; въ 1760 г. помѣщики получили право ссылать неугодныхъ дворовыхъ людей и крестьянъ въ Сибирь. Въ 1765 г. они получили право отдавать крѣпостныхъ даже въ каторжную работу. Наконецъ, крестьянамъ даже формально запрещено было подавать жалобы на своихъ помѣщиковъ. И это случилось въ 1767 г., именно въ тотъ годъ, когда собралась знаменитая коммиссія для составленія новаго уложенія! Вотъ заключеніе этого указа: «А буде и по обнародованіи сего указа, которые люди и крестьяне въ должномъ у помѣщиковъ своихъ послушаніи не останутся, и недозволенныя на помѣщиковъ своихъ челобитныя, а наипаче въ собственныя руки императрицы, подавать отважатся: то какъ челобитчики, такъ и сочинители сихъ челобитенъ, наказаны будутъ кнутомъ и прямо сошлются въ вѣчную работу въ Нерчинскъ, съ зачетомъ ихъ помѣщикамъ въ рекруты».

Кажется къ этимъ фактамъ прибавлять нечего. Можно спросить только причемъ тутъ «западныя» начала? А вотъ причемъ. Западъ, построенный на феодальныхъ началахъ, выработалъ то положеніе, что извѣстныя сословія не только должны пользоваться разными преимуществами, но и быть властью, по отношенію къ другимъ сословіямъ, составлять послѣдственно правящій классъ. Пруссія только теперь, благодаря реформѣ мѣстнаго устройства, отдѣлилась, кажется, отъ этого начала. Въ XVIII ст. эти идеи были рѣзче, полнѣе Самъ Монтескье упорно защищаетъ вотчинную юрисдикцію и полицію дворянства въ монархическихъ государствахъ *). Соединеніе права землевладѣнія съ правомъ управленія

*) Кн. II, гл. IV.

есть продуктъ феодальной Европы и занесено къ намъ законодательствомъ XVIII вѣка.

Понятно само собою, какъ при этихъ условіяхъ должно было организоваться *выборное начало*, введенное будто бы законодательствомъ XVIII вѣка.

Во-первыхъ, выборное начало есть начало весьма знакомое русской старинѣ. Все мѣстное управленіе держалось на системѣ выборныхъ должностей. Но тогда эти выборныя должности имѣли гораздо больше земскаго, общесословнаго значенія. Такова, напримѣръ, должность губныхъ старостъ. Выборныя должности, созданныя XVIII вѣкомъ имѣли значеніе привилегій, данныхъ преимущественно дворянскому сословію. Благодаря именно этимъ должностямъ, въ рукахъ дворянства, до послѣдняго времени, сосредоточивалась судебная и полицейская власть надъ крестьянствомъ. Они были, слѣдовательно, средствомъ для учрежденія владычества высшихъ сословій надъ нисшими.

Во-вторыхъ, было бы ошибкою смѣшивать это выборное начало съ *самоуправленіемъ*. Самоуправленіе предполагаетъ передачу извѣстныхъ административныхъ задачъ въ *самостоятельное* завѣдываніе общественныхъ должностей, подъ условіемъ правительственнаго контроля. Такой смыслъ имѣютъ, напримѣръ, наши земскія учрежденія. Но выборное начало собственно петербургскаго періода, имѣло одинъ смыслъ — права, предоставленнаго нѣкоторымъ сословіямъ замѣщать своими выборными людьми извѣстныя *правительственныя* должности. Избранный поступалъ на службу государству, пользовался отъ него содержаніемъ и наградами. Онъ, такъ сказать, не принадлежалъ уже землѣ и тѣмъ болѣе, всей землѣ. De jure онъ представлялъ интересы правительственные; de facto интересы, одного, избравшаго его сословія.

Станемъ ли говорить о другихъ явленіяхъ? О томъ, какъ наша промышленная жизнь была закована въ рам-

ки гильдій и цеховъ, заимствованныхъ изъ Европы въ эпоху ихъ упадка? Какъ въ противность всѣмъ историческимъ началамъ нашего наслѣдственнаго права, признающаго равноправность всѣхъ братьевъ, къ намъ пытались ввести западно-европейскіе майораты? Какъ для улучшенія быта казенныхъ крестьянъ, вмѣсто того, чтобы утвердить начала крестьянскаго самоуправленія, выработанныя обычаями, имъ дали административную опеку въ лицѣ палатъ государственныхъ имуществъ и множество окружныхъ начальниковъ съ помощниками?

Освободившись отъ обычая «земли», превратившись на далекомъ сѣверѣ въ безусловный и недосягаемый абстрактъ, государство русское почувствовало въ себѣ призваніе просвятительной дѣятельности, пріобрѣло увѣренность, что жизнь народная не пойдетъ безъ его уставовъ. На сколько бы статей сократился нашъ сводъ законовъ, еслибы этой увѣренности не было? Кто повѣритъ, а это правда, что въ законодательствѣ нашемъ встрѣчались и встрѣчаются подробнѣйшія наставленія о сельскомъ хозяйствѣ, о домашнемъ обиходѣ, даже о взаимномъ обхожденіи людей?

Отсюда понятно, что славянофилы называли *раздвоеніемъ земли и государства*, совершившимся, по ихъ мнѣнію, въ петербургскій періодъ. Государство безъ мысли народной; законъ быстро создаваемый, быстро преходящій, ничего не черпающій изъ обычая, а потому самъ не переходящій въ обычай. Отсюда расколъ между жизнью офиціальною, жизнью по закону и жизнью народною, жизнью по обычаю. Законъ безпрерывно творитъ новыя формы и подъ силою его принужденія изсякаетъ живая сила обычая, пріостачавливается народное творчество. Отсюда нерѣдко замѣчавшееся отсутствіе преданія и самостоятельности въ внѣшней и внутренней политикѣ самого государства. Потерявъ опредѣленную точку опоры въ народности и его

исторіи, оно часто обречено на подражаніе и притомъ даже подражаніе безъ опредѣленнаго и твердаго плана.

Какъ часто переходили мы отъ поклоненія типу шведскому, германскому, къ поклоненію типу французскому и наоборотъ? Сколько разъ приходилось намъ служить пассивнымъ орудіемъ чужихъ политическихъ цѣлей?

Затѣмъ государственный механизмъ, сферы офиціальныя, какъ бы выдѣлились изъ массы «земли» народа. Часто провозглашалась и проводилась мысль, что «государство» и «общество» суть два организма, даже лагеря, живущіе своими интересами. «Земское единство», при которомъ *всѣ* элементы общества, какъ офиціальные, такъ и неофиціальные, подчиняются общему интересу земли, при которомъ успѣхи общественной самостоятельности не считаются дѣломъ опаснымъ для «государства», а напротивъ желательнымъ и полезнымъ—дѣйствительно было нарушено.

Нечего говорить, что это раздвоеніе перешло и въ жизнь общественную. Высшіе классы общества, оторванные отъ обычая, оставили этотъ обычай классамъ низшимъ, которые могли только *хранить* его, но не могли *развивать* его дальше, сообразно историческому росту общества. Коротко говоря — они могли только *коснѣть* въ обычаѣ. Высшіе классы, принявъ офиціальную одежду, моды, нравы, стремленія, съ нѣкоторымъ удовольствіемъ занялись обезличеніемъ своего нравственнаго существа, прилаживаніемъ его къ тому или другому типу. Это обезличеніе и подражательность дали свой плодъ; они привели къ общественному безсилію этихъ классовъ; на чемъ могли бы основаться ихъ сила и вліяніе? Были ли они земскою силою, элементомъ народнымъ? Они владѣли народомъ чрезъ крѣпостное право или при помощи разныхъ занимаемыхъ ими должностей; но они не *выражали* его, не имѣя съ нимъ дѣйствительной связи. Ихъ мнѣніе не могло имѣть и не имѣло вѣса въ глазахъ государства, потому что они сами шли за чужимъ мнѣніемъ

и не представляли самобытной нравственной величины. Къ чему было ихъ мнѣніе, когда государство могло выслушивать болѣе авторитетное мнѣніе, мнѣніе Европы? Что значитъ мнѣніе школьника, предъ мнѣніемъ учителя?

Обреченное на такое совершенно законное бездѣйствіе, общество это не могло отдать силъ своихъ практическимъ насущнымъ задачамъ страны. Оно просто не видѣло ихъ. Что пользы изъ того, что многіе *мечтали* о томъ и другомъ? Мечта оставалась мечтою, внося только болѣзненный разладъ въ жизнь невольныхъ мечтателей. Кто не помнитъ этихъ «больныхъ и лишнихъ» русскихъ людей, этихъ Бельтовыхъ и Рудиныхъ, Гамлетовъ Щигровскаго уѣзда, погибшихъ неизвѣстно за что?

Но не всѣ даже въ состояніи были почувствовать горечь своего внутренняго разлада. Ее чувствовали только выдающіеся люди, люди способные критически относится къ себѣ. Люди, не имѣвшіе этой способности, видѣли въ этомъ разладѣ нѣчто весьма для себя утѣшительное. Они видѣли въ немъ *доказательство своего превосходства надъ окружающею ихъ жалкою средою.* Въ раздвоеніи ихъ мысли и ихъ дѣла или дѣла чужаго, они видѣли явный признакъ величія ихъ умственныхъ способностей. «Какія великія мысли роятся у меня въ головѣ! Какія планы человѣческаго благополучія зрѣютъ въ моей душѣ!» Удивительные люди: они полагали, что *подумать*, даже выдумать какую-нибудь вещь, хотя не пригодную для живаго дѣла, есть уже великая заслуга. Даже въ негодности мысли они видѣли великое ея достоинство. «Меня не понимаютъ, я умру непонятымъ!» Быть «непонятымъ», какая честь, какая заслуга! И это говорилъ не какой-нибудь Коперникъ или Кантъ, а рядовой чиновникъ, у котораго въ головѣ былъ Фурье, а въ рукахъ «доходное мѣсто».

Не вправѣ ли были славянофилы спросить этихъ господъ—чѣмъ вы живете, что вы изъ себя представляете?

Во имя чего становитесь вы выше народа? Не вправѣ былъ Хомяковъ обратиться къ нимъ слѣдующими замѣчательными словами:

«За страннымъ призракомъ погнались у насъ многіе Общеевропейское, общечеловѣческое!... но оно нигдѣ не является въ отвлеченномъ видѣ. Вездѣ все живо, все народно. А думаютъ же иные обезнародить себя и уйти въ какую-то чистую, высокую сферу. Разумѣется имъ удается только уморить свою жизненность и, въ этомъ мертвомъ видѣ, не взлетѣть на высоту, а, такъ сказать, повиснуть въ пустотѣ, т. е. изобразить изъ себя *магометовъ гробъ*.»

ЛЕКЦІЯ ТРЕТІЯ.

Орудія борьбы.

I.

Отъ указаній *предмета* славянофильскаго протеста, обратимся къ *орудіямъ* ихъ борьбы. Общая цѣль этой борьбы *возвышеніе народнаго самосознанія*, самосознанія общественнаго. Этой цѣли они думали достигнуть двоякимъ путемъ: указаніемъ роли, которую игралъ народъ русскій въ своей исторіи и критикою общихъ началъ западной культуры сравнительно съ этими же началами культуры русской. Другими словами, они искали разрѣшенія волновавшихъ ихъ вопросовъ въ смыслѣ русской исторіи и въ критическомъ разборѣ того просвѣщенія, которое съ давнихъ поръ сдѣлалось нашимъ образцомъ. Между общими началами этого просвѣщенія главное вниманіе ихъ было обращено на начало религіозное.

Между этими двумя вопросами раздѣлялись труды главныхъ славянофиловъ. Съ трудами по русской исторіи тѣсно связано имя *К. Аксакова*; критика религіозныхъ основъ европейскаго просвѣщенія поглотила сила А. С. Хомякова и И. В. Кирѣевскаго. Такимъ образомъ, вниманіе славянофиловъ было обращено на культурные во-

просы: они мало и недостаточно думали о вопросахъ политическихъ, что зависѣло, конечно, и отъ ихъ взгляда на государство и отъ политическихъ обстоятельствъ того времени.

Мы остановимся сегодня на историческихъ трудахъ этой школы; слѣдующая лекція будетъ посвящена оцѣнкѣ религіозной полемики славянофиловъ.

Характеризовать задачу, поставленную себѣ К. Аксаковымъ въ его историческихъ изслѣдованіяхъ, довольно легко; онъ самъ указываетъ свои тайныя желанія въ одной замѣчательной полемической статьѣ, написанной имъ по поводу VII т. исторіи г. Соловьева. «Теперь, говоритъ онъ, когда вышло уже семь томовъ исторіи Россіи, можно сказать вообще о ней мнѣніе, т. е. мнѣніе о всемъ написанномъ. Въ исторіи Россіи авторъ не замѣтилъ одного: *русскаго народа.* Русскаго народа не замѣтил и Карамзинъ».

Вотъ капитальный упрекъ, дѣлаемый К. Аксаковымъ исторіямъ, существовавшимъ въ его время; вотъ пробѣлъ и, кажется, важный, который онъ самъ хотѣлъ дополнить

Но я знаю, что это выраженіе слишкомъ общее; оно требуетъ многихъ и многихъ поясненій. Что значитъ не *замѣтить народа въ исторіи?* Вѣдь и Карамзину и г. Соловьеву было извѣстно, что въ Россіи издревле жили люди, называвшіе себя русскими и что совокупность ихъ составляла русскій народъ. Но какую роль игралъ этотъ народъ въ своей исторіи? Былъ ли онъ въ ней *дѣятелемъ*, творцомъ идеаловъ или только смотрѣлъ на чужія дѣйствія, безмолвно подчиняясь имъ? Была ли та совокупность послѣдовательныхъ событій, которыя мы называемъ русскою исторіею, произведеніемъ *одного изъ элементовъ* общественной жизни, именно государства, въ тѣсномъ смыслѣ слова, *или двухъ*, государства и народа? Ясно, что отъ разрѣшенія этого вопроса зависитъ нашъ взглядъ на всю исторію даннаго народа.

И вотъ какой отвѣтъ даетъ на него одинъ изъ капитальнѣйшихъ историковъ нашихъ, всѣми уважаемый профессоръ Соловьевъ *),

Предъ появленіемъ князей и ихъ дружины, славяне, занявшіе восточную равнину Европы, не знали историческаго движенія; они знали только первобытныя формы общежитія—бытъ *родовой*. Въ этихъ формахъ нѣтъ никакихъ общественныхъ понятій и интересовъ: родственныя начала исчерпываютъ все міросозерцаніе мелкихъ племенъ. Изрѣдка это безмятежное однообразіе нарушается набѣгами степныхъ хищниковъ. Промчится буря — и все опять тихо и однообразно по прежнему: Но пробилъ часъ, историческое движеніе, историческая жизнь началась и для восточной Европы. Ильменскіе славяне не выдержали неудобства родового быта и призвали себѣ князя изъ-за моря. Затѣмъ княжеская сила двинулась изъ Новгорода по водному пути къ морю Черному. «Платите намъ дань», повторяютъ пришельцы въ каждомъ селеніи, у каждаго острожка славянскаго. Требованіе не новое, несутъ мѣха, лишь бы поскорѣе избавиться отъ гостей. Но на этотъ разъ гости не исчезаютъ какъ Авары, не уходятъ въ далекія волжскія степи какъ Хозары. На высокомъ западномъ берегу Днѣпра поднимается городъ, стольный городъ княжескій, мать городовъ, Кіевъ. Князь усаживается здѣсь съ дружиною и окрестнымъ племенамъ уже нѣтъ покоя. По всѣмъ рѣкамъ и рѣчкамъ ходитъ князь съ дружиною, собираетъ дань; куда ни придетъ самъ князь, придетъ мужъ княжой со своею дружиною за данью; смотрятъ—гости рубятъ городки и усаживаются въ нихъ, садятся въ старыхъ городахъ, которые повыгоднѣе стоятъ, которые побольше. Кличутъ кличъ: кто хочетъ селиться около го-

*) Мы излагаемъ этотъ взглядъ проф. Соловьева приблизительно собственными словами автора. См. Исторія Россіи, т. XIII, введеніе.

родовъ, будетъ защита и льгота, кто знаетъ нужное ремесло, будетъ пожива, дорого будутъ платить ратные люди, которымъ не самимъ же на себя все дѣлать. И города населяются, начинаются въ нихъ торги, стягивается народъ отовсюду, пустѣютъ села, князекъ родоначальникъ не досчитывается многихъ своихъ, ушли въ городъ, а все были люди хорошіе, досужіе на всякое дѣло. Но села опустѣютъ еще больше; кличутъ кличъ: князь идетъ въ походъ, собирайтесь кто сможетъ! Молодежь поднимается, рубятъ лодки, уходятъ и долго нѣтъ вѣсти; наконецъ возвращаются—другіе люди! Были они въ самомъ Цареградѣ, какія чудеса видѣли! Какія диковинныя вещи съ собою привезли! Грековъ побѣдили и, не смотря на всѣ ихъ хитрости, заставили дань платить. А кто отличился, тотъ въ дружинѣ у князя или боярина чудное житье въ дружинѣ: пиры да ловы съ утра до вечера, всего много у князя, ничего не жалѣетъ для дружины, а какой почетъ!

Такимъ образомъ исторія Россіи начинается богатырскимъ или героическимъ періодомъ, т. е. вслѣдствіе появленія варяго-русскихъ князей и дружинъ, темная, безразличная масса народонаселенія потрясается, и происходитъ выдѣлъ изъ нея лучшихъ людей, по тогдашнимъ понятіямъ, т. е. храбрѣйшихъ, одаренныхъ большею матерьяльною силою и чувствующихъ потребность упражняться. Это мужи, люди по преимуществу, тогда какъ остальные въ глазахъ ихъ полулюдьми, маленькими людьми, мужиками».

II.

Вотъ что значитъ говорить безъ недомолвокъ. «Темная и безразличная масса» живетъ безъ сознанія и смысла, пока *внѣшній* фактъ появленія князей не заставилъ ее

начать свою собственную исторію. Чѣмъ же, спрашивается, князья втянули эту массу въ политическую и историческую жизнь? Идеей, пробужденіемъ какихъ нибудь нравственныхъ стремленій? Нѣтъ, не этимъ; прежде всего *платежомъ дани*; потомъ ратные люди князя позволили мужикамъ продавать себѣ разныя вещи и тѣмъ началась торговля; наконецъ, князья начали водить съ собою мужиковъ на войну, и это обстоятельство выдѣлило изъ ихъ среды лучшихъ людей—богатырей. Что движетъ этими богатырями, сдѣлавшимися героями народныхъ пѣсенъ и былинъ? Какое либо нравственное начало? Нѣтъ, опять-таки чисто матерьяльное обстоятельство. Г. Соловьевъ думаетъ, что смыслъ богатырства опредѣляется слѣдующимъ отрывкомъ изъ старой русской пѣсни: «Сила-то по жилочкамъ такъ живчикомъ и переливается, грузно отъ силушки, какъ отъ тяжелаго бремени». Къ сожалѣнію, русскій народъ, слагая свои пѣсни про богатырей, усмотрѣлъ въ нихъ кое-что другое, кромѣ «грузной силушки».

Но пусть будетъ такъ. Пусть исторія наша началась этимъ фискально-богатырскимъ движеніемъ. Послѣдствія будутъ понятны и проф. Соловьевъ не остановится ни предъ какимъ выводомъ. Животворная сила русской исторіи въ государствѣ и въ тѣхъ, кто изъ «безразличной массы» вышелъ въ государство—въ кіевской Руси, въ качествѣ богатыря-дружинина, послѣ въ качествѣ служилаго человѣка и приказнаго, наконецъ, въ послѣднія времена, въ качествѣ армейца и чиновника. Процессъ историческаго развитія будетъ состоять въ постепенной побѣдѣ государства надъ темными силами, затаившимися въ мужичествѣ. Масса коснѣетъ въ своемъ родовомъ бытѣ, государство понемногу разбиваетъ эти формы и прививаетъ къ народу новыя, лучшія. Отсюда все, что ни идетъ отъ государства, хорошо и разумно; все, что ни идетъ отъ народа, дико, противообщественно и противугосударствен-

но. Государство становится на почву цивилизующихъ началъ, народъ упорно держится старины, пошлины. Вся исторія русская проходитъ въ этой борьбѣ началъ государственныхъ съ противугосударственными, т. е. народными. На Кіевской Руси эта борьба выражается въ формѣ отношеній между княжескою властью и вѣчевымъ началомъ; послѣ въ формѣ протеста противъ государственнаго закрѣпощенія сословій, въ усиліяхъ дружины отстоять свои вольности, въ бѣгствѣ крестьянскомъ, въ казачествѣ. Въ эпоху реформы, въ тупомъ протестѣ противъ бритья бородъ, саксонскаго платья и т. д. Тотъ представитель власти, кто больше всего подламывалъ эту старину, выдвигается въ этой исторіи, какъ величайшій герой. Достаточно вспомнить, что личность кровожаднаго тирана, Ивана Грознаго, превозносится г. Соловьевымъ, за то, что онъ сломилъ какіе-то остатки старой Россіи. Немного прійдется сказать намъ противъ этого взгляда, послѣ того, что уже сказано К. Аксаковымъ и Н. И. Костомаровымъ.

Вотъ, слѣдовательно, что значитъ не *замѣтить народа въ исторіи*. Это значитъ не замѣтить его роли въ созиданіи своихъ судебъ, не понять значенія и смысла его идеаловъ, это значитъ все время относиться къ нему *отрицательно*. Карамзинъ не замѣтилъ народа, но онъ не замѣтилъ его просто, потому что остановился на внѣшнихъ фактахъ исторіи. Народъ въ его исторіи есть, если хотите, въ качествѣ декораціи или, даже хора, въ пьесѣ. Но г. Соловьевъ замѣтилъ эти народныя начала нашей древней исторіи, но замѣтилъ для того, чтобы осудить ихъ. И онъ написалъ исторію не Россіи; онъ не написалъ даже исторіи «государства россійскаго», какъ Карамзинъ; онъ написалъ, какъ замѣтилъ Хомяковъ, исторію *государства въ Россіи*, т. е. судьбу какого-то политическаго начала, случайно зашедшаго въ необозримыя равнины нашего отечества.

Вдумываясь въ эти «судьбы», невольно наталкиваешься

на вопросъ, для чего явилось, и во имя чего существуетъ это государство? Гдѣ его смыслъ, въ чемъ его призваніе? Никакое государство не имѣетъ смысла *въ самомъ себѣ*; оно не составляетъ цѣли само для себя. Смыслъ всякаго государства, какъ *внѣшняго* учрежденія въ тѣхъ живыхъ народныхъ силахъ и стремленіяхъ, которыя ограждаются силою государства и опредѣляютъ его призваніе. Для того, чтобы понять смыслъ англійскаго государства, должно изучить свойство племенъ, изъ которыхъ составилась англійская народность, ихъ первоначальныя нравы, убѣжденія, міросозерцаніе, выразившееся въ пѣсняхъ и первыхъ произведеніяхъ литературы; должно прослѣдить характеръ его религіи и церковныхъ учрежденій; прослѣдить условія его экономическаго развитія, порядокъ распредѣленія поземельной собственности, направленіе промышленности, положеніе всѣхъ классовъ обществъ; сравнить всѣ эти факты и условія съ фактами и условіями исторіи другихъ народовъ. Тогда предстанетъ нашимъ глазамъ *опредѣленный народъ, живая сила*, а не форма, нравственная личность, которой интересы, убѣжденія и стремленія руководятъ политикою государствъ или непосредственнымъ, юридическимъ вліяніемъ, или силою мнѣнія, или самымъ существованіемъ своимъ. Тогда мы поймемъ смыслъ англійской политики, ея реформацію, ея вѣковыя войны съ Франціею, силу ея колонизаціи, ея парламенты, мѣстныя учрежденія и т. д.

Вотъ что значитъ *видѣть народъ въ исторіи*. Это значитъ искать истиннаго, *реальнаго смысла* во всѣхъ событіяхъ, наполняющихъ его существованіе и искать его *тамъ* гдѣ онъ дѣйствительно заключается. Да, скажутъ намъ, для исторіи Англіи этотъ пріемъ необходимъ: тамъ народъ дѣйствовалъ въ исторіи. Но въ Россіи возможно только исторія государственности, потому что народъ былъ только пассивнымъ орудіемъ въ рукахъ правительства. Если бы это было такъ, тогда нестоило

бы писать исторіи Россіи. Стоитъ-ли заниматься тѣмъ, что не имѣетъ смысла? Во имя чего, спрашивается, живемъ мы, и живемъ не какъ люди вообще, an und für sich, но именно какъ *Россія*? Для чего сложились мы въ громадное государство? Для того-ли началъ народъ свою историческую жизнь чтобы нести государственныя повинности и ходить на войну, какъ это сдѣлали наши предки, по увѣренію г. Соловьева? Но это не есть жизнь историческая. Невольно приходитъ здѣсь на память насмѣшливое замѣчаніе Хомякова, по поводу исторіи, Соловьева: «читатель изъ всего чтенія выноситъ одно сомнѣніе: было-ли бы для человѣчества какая-нибудь утрата, еслибы все пространство отъ Чернаго моря до Бѣлаго и отъ Нѣмана до Урала осталось пустыней, населенною бродячими Вогулами, Остяками или даже медвѣдями?» (598).

III.

Эти вопросы невольно должны были предстать уму людей, искавшихъ въ исторіи прежде всего *нравственной идеи* и видѣвшихъ *источникъ* этихъ нравственныхъ идей въ народномъ сознаніи. К. Аксаковъ ясно увидѣлъ что нужно покончить періодъ «исторіи государства россійскаго» и начать исторію русскаго народа. Вспомнимъ, съ благодарностію, что эта мысль была высказана и Н. А. Полевымъ. Его трудъ прямо называется исторію русскаго народа. Но у Полеваго это требованіе не было результатомъ непосредственнаго изученія русской исторіи въ ея источникахъ: его мысль была плодомъ теоретическихъ соображеній, почерпнутыхъ изъ иностранной литературы. Поэтому его система носитъ на себѣ слѣды нѣкоторой искусственности. Его исторія—какъ бы антитеза исторіи Карамзина. Напротивъ К. Аксаковъ вездѣ исходитъ изъ непосредственнаго изученія источниковъ

русской исторіи и притомъ источниковъ, которые мало еще обращали на себя вниманіе—пѣсенъ и сказокъ народныхъ.

Должно замѣтить, что всѣ его труды относятся, главнымъ образомъ, къ *начальной* народной исторіи. Причинъ къ этому было двѣ. Во-первыхъ, извѣстно, что славянофилы искали идеалы русской жизни въ старинѣ, не измѣненной позднѣйшими перемѣнами и заимствованіями—это чисто субъективная причина, разбирать которой мы здѣсь не будемъ. Во-вторыхъ, и эта причина существенная, изслѣдованіе древнѣйшей исторіи имѣетъ ту важность, что элементами этой исторіи опредѣляется характеръ дальнѣйшаго развитія народа. Это фактъ общеизвѣстный. Исторія западно-европейскихъ государствъ начинается съ факта *завоеванія* областей бывшей римской имперіи варварскими дружинами—и этотъ фактъ опредѣлилъ весь характеръ послѣдующей исторіи европейскихъ обществъ. На немъ выросъ феодализмъ. Изъ феодализма вышло общество позднѣйшихъ монархій. Имъ объясняется долгое преобладаніе класса поземельныхъ собственниковъ. Его отзвуки слышатся въ борьбѣ труда и капитала. Станемъ ли говорить какое значеніе для Европы имѣлъ такой фактъ, что она сдѣлалась католическою? Какъ для историка литературы важны первыя произведенія человѣческой мысли? На это отвѣтитъ превосходная исторія англійской литературы Тэна.

Итакъ споръ, поднятый К. Аксаковымъ, о фактахъ первоначальной исторіи Россіи, представляетъ не одинъ отвлеченный научный интересъ. Отъ исхода этого спора зависѣла *философія русской исторіи*, весь взглядъ на ея характеръ. Припомнимъ, что вышло изъ гипотезы *Эверса* о родовомъ бытѣ, гипотезы, доведенной до крайнихъ послѣдствій г. Соловьевымъ. Весь ихъ взглядъ на роль народа въ исторіи опредѣлился ихъ взглядомъ на

ту форму общежитія, въ которой жили наши предки въ эпоху призванія князей.

Вотъ почему К. Аксаковъ, сознательно или инстинктивно, напалъ прежде всего именно на этотъ взглядъ. Онъ сдѣлался главнымъ представителемъ такъ-называемой школы *общиннаго* быта, въ противуположность школѣ быта *родоваго.* Этими названіями обозначились два направленія въ наукѣ русской исторіи. Тѣ, которыхъ мы называемъ *западниками*, въ русской исторіи являются защитниками теоріи *родоваго быта*; напротивъ лица, извѣстныя подъ именемъ славянофиловъ, становятся на сторону теоріи *общиннаго быта.* Первые видятъ высшее *цивилизующее* начало въ *государственномъ* элементѣ, вторые въ началахъ *культурныхъ*, *свободно* выработанныхъ народомъ. Мы заявляемъ только фактъ, достовѣрность котораго каждый можетъ провѣрить.

Въ чемъ же состояла эта теорія общиннаго быта? Въ чемъ заключались ея послѣдствія.

Теорія родоваго быта заключала въ себѣ *отрицаніе* въ славянскихъ племенахъ двухъ существенныхъ элементовъ и условій культурнаго развитія—*начала личности* и *сознанія общественности*, т. е. способности разумѣнія высшихъ общественныхъ цѣлей и связей, стоящихъ выше *элементарныхъ*, такъ сказать, стихійныхъ интересовъ, порождаемыхъ кровнымъ родствомъ.

Личное самосознаніе, слѣдовательно, личная предпріимчивость, сознаніе своей свободы, не могли выработаться въ условіяхъ патріархальнаго родового быта. Мы видѣли, что это личное начало, по означенной теоріи появляется только вмѣстѣ съ элементомъ государственнымъ, *дружиною*, въ которую *выдѣляются* лучшіе люди, мужи, изъ темной и пассивной массы *мужиковъ.*

Сознаніе общественное не могло возвыситься выше разумѣнія кровныхъ или quasi-кровныхъ родовыхъ интересовъ и выработанныхъ родомъ обычаевъ. Высшія цѣли,

высшія и болѣе общія связи были указаны, выработаны и осуществлены государствомъ, не только безъ содѣйствія народа, но даже противъ него.

Вотъ, слѣдовательно, что предстояло найти славянофильской исторіи и что было ею найдено.

Мы, къ сожалѣнію, не можемъ, прослѣдить во всѣхъ подробностяхъ весь ходъ этихъ замѣчательныхъ работъ, между которыми обширная статья К. Аксакова, «о древнемъ бытѣ у Славянъ вообще и у Русскихъ въ особенности», занимаетъ первое мѣсто. Остановимся только на общихъ результатахъ. Мы противупоставимъ только одной философіи русской исторіи, изложенной нами въ началѣ лекціи, другую философію исторіи, формулированную К. Аксаковымъ.

Шагъ за шагомъ, путемъ подробнаго разбора лѣтописей, филологическаго объясненія терминовъ, сравненія нашихъ обычаевъ съ обычаями другихъ славянскихъ народовъ, разрушались одинъ за другимъ доводы защитниковъ теоріи родового быта. Постепенно, вмѣсто родового начала, выступали *лично—семейственное* и *общинно-земское*, выразившіяся въ *вѣчевомъ* строѣ древней Россіи.

Съ точки зрѣнія этихъ двухъ началъ, ходъ русской исторіи представляется К. Аксаковымъ въ слѣдующемъ видѣ.

«Община есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоитъ найдти нѣчто себя высшее, а предстоитъ только преуспѣвать, очищаться и возвышаться... Община есть союзъ людей, отказывающихся отъ своего эгоизма, отъ личности своей и являющихъ общее согласіе... Община представляетъ такимъ образомъ нравственный хоръ и какъ въ хорѣ не теряется голосъ, но, подчиняясь общему строю, слышится въ согласіи всѣхъ голосовъ; такъ и въ общемъ *не теряется личность*, но, отказываясь отъ своей исключительности для согласія общаго, она находитъ себя въ высшемъ очищенномъ видѣ, въ

согласіи равномѣрно самоотверженныхъ личностей... Выраженіе человѣческаго разума есть слово; оно выражаетъ согласіе общины; и такъ, выраженіе ея совокупной нравственной дѣятельности есть *совѣщаніе* (вѣче, сходка, соборъ, дума)... Самое начало Русской исторіи есть такое совѣщаніе. Славяне, Кривичи и Чудь совѣщаются между собою и на совѣщаніи рѣшаютъ призвать Рюрика съ братьями, и въ лицѣ ихъ государственную власть. Потомъ, когда цѣлый родъ Рюриковъ княжилъ въ Россіи, когда князья этого рода безпрестанно переходили изъ города въ городъ, въ каждомъ городѣ видимъ мы вѣче, совѣщанія. Князь совѣщается съ дружиною, князь совѣщается съ вѣчемъ. Князь (власть государственная) *добровольно* призванный, сталъ необходимостью для народа. Даже новгородцы безъ князя обойтись не могутъ. Но при этой власти князей, община живетъ полною жизнью, думаетъ, совѣщается. Постоянное бродяжничество князей ставитъ общину въ необходимость, не ограничиваясь однимъ словомъ, принимать участіе въ дѣлѣ самомъ, для того, что-бы обезопасить себя отъ разоренія и войны, а иногда для того, что-бы поддержать князя, который имъ любъ; но такое внѣшнее распоряженіе Россіи необходимо вызывается исторической эпохой, положеніемъ дѣлъ.

Наконецъ, государственная разрозненность Россіи, представляемая множествомъ князей, разрозненность мѣшавшая ея земскому, народному единству прекратилась и надъ единою цѣлою землею, явилось единое государство. Тогда-то, когда съ Ивана III, земля и государство явились, и та и другое въ своей цѣлости, явились ясно и сознательно: земля и государство, государево и земское дѣло.

Иванъ IV оставилъ прежнее названіе великаго князя, напоминающее удѣлы и раздѣленіе государственное Россіи, и какъ единый в. князь наименовался царемъ, единымъ государемъ Россіи. Какъ скоро только Русская зем-

ля собралась вся воедино и подъ единою властью государственнаго царя, такъ сейчасъ былъ собранъ земскій соборъ. Первый царь созываетъ земскій соборъ. Земля и государство стали въ ясныя сношенія другъ къ другу, поняли взаимные свои предѣлы и значеніе, и явилось понятіе и названіе: государево и земское дѣло, служилые и земскіе люди. Земля получила вполнѣ подобающій ей смыслъ совѣта, мнѣнія, мысли, слова; смыслъ, изъятый отъ всякой государственной примѣси, не имѣющій ни тѣни принудительности—но силу убѣжденія, свободную, духовную. Не вновь воздвиглось, только очистилось и выяснилось гражданское устройство Россіи, отношенія земли и государства между собою; т. е. государству, неограниченное право дѣйствія и закона, землѣ полное право мнѣнія и слова. И вотъ на земскомъ соборѣ раздались такія рѣчи: «Государь, какъ поступить это отъ тебя зависитъ, а наша мысль такова».

«Право духовной свободы, продолжаетъ Аксаковъ, другими словами, свобода мысли и слова, есть неотъемлемое право земли; только при немъ ни какихъ политическихъ правъ она не хочетъ, предоставляя государству неограниченную власть политическую. Сила нравственная, эта свобода мысли и слова, есть тотъ элементъ, въ которомъ живетъ и движется земля».

Подтвердились-ли эти пророческія работы позднѣйшими изслѣдованіями? Не было-ли въ выводахъ славянофиловъ увлеченій, преувеличеній? Конечно были, какъ всегда бываетъ въ томъ случаѣ, когда взамѣнъ одной теоріи, является другая, построенная на прямо противуположномъ началѣ, мы и укажемъ эти преувеличенія. Но въ общихъ основаніяхъ славянофильская теорія восторжествовала.

Возьмемъ дѣло сначала со стороны отрицательной; отвѣтимъ на вопросъ: опровергнута-ли теорія родового быта? Но это должно отвѣчать утвердительно. Возьмемъ напримѣръ, замѣчательное вообще и лучшее въ настоящее

время изслѣдованіе о государственномъ строѣ древней Россіи г. Сергѣевича «Князь и Вѣче». Оно все построено на признаніи господства въ древне-политической жизни *личнаго* начала, которымъ объясняется у него развитіе начала *вѣчевого*. Этого мало. Первые славянофилы, отрицая существованіе родового быта въ народѣ, допустили однако, или готовы были уступить его въ отношеніяхъ между-княжескихъ. Г. Сергѣевичъ разбилъ и эту иллюзію, доказавъ что и здѣсь личное начало господствовало, какъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ.

Возьмите превосходныя историческія монографіи профессора Костомарова, напримѣръ его «мысли о федеративномъ началѣ въ древней Руси», мысли, къ сожалѣнію, еще не утилизированныя русскою наукою, потому что къ нимъ отнеслись не столько научно, сколько полицейски. Что выступаетъ въ этихъ монографіяхъ? Цѣлыя *земли*, на которыя была раздѣлена древняя Русь и, вмѣстѣ съ тѣмъ, сильная, потому времени, земская жизнь, имѣвшая большое политическое значеніе.

Обращаясь къ положительной сторонѣ работы славянофиловъ, мы должны замѣтить слѣдующее. Ихъ идеи о семейно-общинномъ бытѣ получили право гражданства въ наукѣ. Г. Бестужевъ-Рюминъ, послѣ основательнаго и добросовѣстнаго сличенія всѣхъ мнѣній о бытѣ древнихъ славянъ, приходитъ къ слѣдующему выводу: «основою общественнаго развитія славянъ служила, семейная община (вервь, задруга) соединенная отчасти общимъ происхожденіемъ и еще болѣе общимъ сожительствомъ—общимъ землевладѣніемъ и своимъ собственнымъ судомъ въ своихъ предѣлахъ». Но нельзя не согласиться что славянофилы, особенно К. Аксаковъ, нѣсколько идеализировали этотъ общинный бытъ. Они перенесли на эту общину свои собственные религіозные и даже церковные идеалы. Въ ихъ теоріи «община, міръ», выходитъ какимъ-то церковнымъ «согласіемъ», соединеннымъ силою любви и выс-

шихъ, немного мистическихъ интересовъ. Конечно эти субъективные прибавки могутъ быть отброшены безъ особеннаго ущерба для науки.

IV.

Но великое дѣло было сдѣлано. Коренные вопросы русской исторіи должны были получить новую постановку. Народъ явился въ исторіи не пассивнымъ и противнымъ цивилизаціи матеріяломъ, обнаруживающимъ это сопротивленіе свое, то пассивно, то активно, то неисполненіемъ предписаннаго, то открытымъ сопротивленіемъ, за что его слѣдовало бы, съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ историковъ, подвести подъ 262 и слѣд. ст. уложенія о наказаніяхъ. Нѣтъ, онъ является дѣятельною и благотворною силою въ исторіи, самостоятельнымъ ея элементомъ.

Элементъ этотъ имѣетъ свою форму, свое значеніе, свой кругъ дѣйствій: онъ носитъ названіе *вѣча*. Вѣче есть народная сила, несмѣшивающаяся съ княземъ, дѣйствующая рядомъ съ нимъ, иногда направляющаяся и контролирующая ея дѣйствія. Князь не можетъ обойтись безъ содѣйствія вѣча; онъ долженъ дѣйствовать согласно съ нимъ. Это вызывалось слабостью княжеской власти, утрачивавшей свое значеніе въ междоусбіяхъ. «Народные интересы, говоритъ г. Костомаровъ, сами собою стали пробиваться сквозь путаницу княжескихъ междоусобій, совершенно подчиняли своему направленію княжескія побужденія, и хотя сами измѣняли свой характеръ, но за то и характеръ княжескихъ отношеній сообразовался съ ними».

Роль вѣча проявляется главнымъ образомъ въ томъ,

что она охраняетъ силу народнаго обычая, народныхъ правъ отъ злоупотребленій княжеской администраціи. Она стоитъ на стражѣ земской *пошлины*, *старины*. Князь, обыкновенно человѣкъ пришлый, призванный, не знаетъ обычаевъ земли, которою онъ долженъ управлять. И вотъ вѣче, прежде чѣмъ князь сѣлъ на престолъ заключаетъ съ нимъ *рядъ*, договоръ и въ самомъ началѣ ряда ставитъ «а землю держать тебѣ въ старинѣ, по пошлинѣ». Разсмотрите какъ различенъ смыслъ этихъ словъ: съ точки зрѣнія первой теоріи требованіе охранять старину, пошлину, заключало въ себѣ явное противодѣйствіе цивилизующему началу, таившемуся въ княжеско-дружинномъ началѣ. Странное дѣло! Тѣ-же самые историки, которые преклоняются предъ уваженіемъ англичанъ къ *своей* старинѣ, восхищаются ихъ ссылками на common law, на добрые законы Эдуарда Исповѣдника, Альфреда Великаго, не могутъ понять смысла вѣчевыхъ рядовъ! Теорія общиннаго быта видитъ въ этой пошлинѣ живое народное начало, представляющее не только старину, но способное къ дальнѣйшему развитію. Припомнимъ сказанное нами въ прошлую лекцію. Мы не должны обманываться словами «обычай, пошлина». Обычай безпрерывно наростаетъ, способенъ къ видоизмѣненію. «Обычай» выразившійся въ псковской судной грамотѣ, этомъ превосходномъ памятникѣ вѣчеваго законодательства, шире, разнообразнѣе, чѣмъ обычай, выразившійся въ русской правдѣ, хотя основы его тѣ же.

Вмѣстѣ съ измѣненіемъ взгляда на «пошлину» видоизмѣняется взглядъ на представителей земскаго и общественнаго движенія въ древней Руси. Съ точки зрѣнія родоваго быта богатырство было выдвинуто сознаніемъ физической силы, отъ которой имъ было «грузно». Выдвинувшись въ дружину, удалецъ уже разрывалъ свою связь съ «темной массой». И вотъ К. Аксаковъ положилъ твердое основаніе другому взгляду на богатырей и

дружину. Онъ посвятилъ особенную статью на изслѣдованіе русскихъ былинъ и въ этой статьѣ богатыри выступаютъ не только удальцами, думающими о личномъ возвышеніи, но борцами за землю, представителями извѣстныхъ нравственныхъ стремленій. Возстанавливается и связь между дружиною и земщиною.

Мало того; объясняется полнѣе и значеніе самихъ князей. Князь перестаетъ быть чисто внѣшней, хотя и «цивилизующей» силой. Онъ существенный земскій элементъ: ни вѣче не можетъ обходиться безъ князя, ни князь безъ вѣча. Вольный, привыкшій къ свободѣ Новгородъ, не можетъ жить безъ князя. И только тотъ князь превозносится лѣтописями, пѣснями, преданіями, въ комъ жива эта связь, кто воплощаетъ это «одиначество» власти и вѣча. Таковы Владиміръ Святой, Владиміръ Мономахъ, два Мстислава Новгородскіе и т. д.

Итакъ сила власти, направляемая народною мыслью и преданіемъ — таковъ смыслъ древнѣйшей русской исторіи, исходныя точки нашего политическаго развитія, по мнѣнію Аксакова.

Опредѣлить *такимъ* образомъ значеніе *исходныхъ началъ* нашей исторіи, значитъ совершить рѣшительный переворотъ въ историческомъ міросозерцаніи, въ общихъ воззрѣніяхъ на исторію. Къ сожалѣнію, славянофиламъ не суждено было провести свои взгляды чрезъ всю исторію. Они не успѣли написать своей исторіи Россіи, хотя въ сочиненіяхъ К. Аксакова напечатано множество приготовительныхъ работъ по этому предмету. Только по отдѣльнымъ вопросамъ до петровской исторіи удавалось высказывать имъ свое мнѣніе и въ этихъ мнѣніяхъ ясно видно какое высокое значеніе имѣли, для объясненія исторіи, ихъ основные взгляды.

Остановимся, напримѣръ, на замѣчательномъ періодѣ, извѣстномъ подъ именемъ *смутнаго времени*. Періодъ этотъ, кромѣ своей внутренней важности, замѣчателенъ

еще тѣмъ, что историки всѣхъ направленій одинаково превозносятъ роль народнаго движенія въ дѣлѣ освобожденія земли отъ иноземцевъ и возстановленія государственнаго порядка. Но подъ этимъ видимымъ единомысліемъ таится глубокое разномысліе разныхъ школъ.

Возьмите, напримѣръ, VIII т. исторіи Россіи г. Соловьева, посвященный описанію событій смутнаго времени. Онъ весьма добросовѣстно, а иногда мастерски, выдвигаетъ значеніе народнаго движенія; описываетъ подвиги героевъ тогдашняго времени; выставляетъ эти подвиги въ должномъ свѣтѣ. И къ какой же морали приводитъ его это добросовѣстное, во всякомъ случаѣ, изслѣдованіе? Въ одной изъ статей своихъ онъ восклицаетъ: «вотъ что выиграла Русь *отреченіемъ* отъ вѣчеваго быта!» Другими словами, по его убѣжденію, Россія могла совершить свой подвигъ въ 1612 г. потому, что она была, такъ сказать, воспитана государственнымъ началомъ, убившимъ въ ней начало вѣчевое, т. е. не только вѣче какъ форму политическую, но даже какъ привычку самодѣятельности, совѣщанія. Доводя эту мысль до крайнихъ, но весьма законныхъ послѣдствій, мы должны сказать: земля русская поднялась въ 1612 г. потому, что въ ней не было никакихъ энергическихъ началъ. Это вѣрно замѣчено Хомяковымъ:

«Г. Соловьевъ, говоритъ онъ, не замѣчаетъ, что окруженная врагами, разорванная внутри призракомъ угасшей династіи, безъ царя и безъ правительства, старая Русь могла только потому и совершить свое великое дѣло, что она не *отрекалась* отъ вѣча, сходки, міра, общины, выборовъ, самопредставительства и прочихъ живыхъ силъ своихъ и живыхъ выраженій своей силы. Кто сдѣлалъ Минина выборнымъ всей земли русской? Пожарскаго военноначальникомъ? Кто посылалъ грамоты городовыя? Кто, какъ не вѣче, сходка, міръ? Кто могъ все это строить? Обычай и исконная привычка къ жиз-

ни гражданской въ городахъ и *селахъ*. Почти совѣстно это доказывать».

Въ томъ же смыслѣ высказывается и К. Аксаковъ, въ своемъ превосходномъ разборѣ VII т. исторіи Россіи. Мало того. Тоже говоритъ, въ порывѣ истиннаго увлеченія правдой, и г. Соловьевъ, который къ величайшей своей чести, часто отступаетъ отъ своей безпощадной теоріи. Вотъ эти слова:

«Получивъ вѣсть о недобромъ совѣтѣ Шульгина и Биркина, князь Дмитрій (Пожарскій) и Кузьма (Мининъ) и всѣ ратные люди положили упованіе на Бога, и какъ Іерусалимъ былъ очищенъ *послѣдними* людьми, такъ и въ московскомъ государствѣ *послѣдніе* люди собрались и пошли противъ безбожныхъ латинянъ и противъ своихъ измѣнниковъ. Дѣйствительно, это были послѣдніе люди московскаго государства, *коренные*, *основные* люди когда ударили бури смутнаго времени, то потрясли и свѣяли много слоевъ, находившихся на поверхности; но когда коснулись основаній общественныхъ, то встрѣтили и людей основныхъ, о силу которыхъ напоръ ихъ долженъ былъ сокрушиться».

Вяжутся ли эти замѣчательныя слова съ теоріею *отреченія* отъ старыхъ обычаевъ, о которой мы говорили выше? Не идутъ ли они больше къ слѣдующимъ словамъ К. Аксакова—«великое время междуцарствія представляетъ рѣшительное торжество начала земскаго, нравственнаго, свободнаго. Все могущество внѣшнее, государственное, было сокрушено и безсильно. Очищаясь и возрождаясь нравственно, встала, наконецъ, земля, и, исполненная сила духа, одолѣла всѣхъ враговъ».

Что дѣло дѣйствительно происходило такъ, что доказываетъ превосходное изслѣдованіе *г. Забѣлина* «Мининъ и Пожарскій».

Значеніе этой силы славянофилы любили изслѣдовать во всѣхъ ея проявленіяхъ. Можно сказать, что во

всѣхъ событіяхъ и явленіяхъ до петровской Россіи, ихъ занимала именно эта общественная сторона, это проявленіе народной мысли, дѣйствовавшой совмѣстно съ государствомъ. Такъ К. Аксаковъ очень часто возвращается къ вопросу *о земскихъ соборахъ*, которымъ онъ думалъ посвятить особое изслѣдованіе. Онъ, какъ видно, изъ его введенія, хотѣлъ показать, что земскіе соборы органически, необходимо были связаны съ историческими идеалами русскаго народа. Показать это было необходимо, потому что другіе историки видѣли въ земскихъ соборахъ явленіе незначительное и *случайное*. Пѣвцы государственности! Глашатаи административнаго просвѣщенія! Они видѣли логику, необходимость, строгую последовательность, только тамъ, гдѣ дѣйствовало государство; тамъ же, гдѣ приходилось имѣть дѣло съ народными силами, они видѣли *случай*. Но отдѣльныя мысли, высказанныя К. Аксаковымъ, подтверждены спеціальнымъ и добросовѣстнымъ изслѣдованіемъ *г. Бѣляева* *).

V.

Если мы вдумаемся въ общій смыслъ этихъ изслѣдованій, то намъ понятно будетъ глубокое различіе между исторіею, изложенною съ точки зрѣнія такъ-называемыхъ западниковъ, и исторіею, какъ понимали ея славянофилы. Исторія перваго рода будетъ *апотеозою государственности*, понимаемой въ довольно узкомъ словѣ, т. е. апотеозою дѣятельности государственнаго механизма, вдохновляемаго, такъ сказать, своими собственными началами, внѣ всякаго общественнаго вліянія. Славяно-

*) Московскія университетскія извѣстія; январь 1867 г.

фильская, такъ сказать, исторія будетъ исторіею жизни народной, совершающейся при *содѣйствіи* государственнаго начала. Главный источникъ прогресса славянофильство видитъ въ самодѣятельности народной; государство не должно брать на себя *творческую* роль, становиться на мѣсто живыхъ народныхъ силъ. Иначе предъ нами будетъ не жизнь, а внѣшнее подобіе жизни.

Отсюда вытекаютъ слѣдующіе послѣдствія:

1) Только тѣ культурныя пріобрѣтенія прочны, которыя усвоиваются обществомъ свободно, т. е. безъ *внѣшняго принужденія*. Все, говорилъ К. Аксаковъ, имѣетъ только цѣну, во сколько что дѣлается искренно и свободно». Въ особенности это должно сказать о началахъ бытовыхъ, культурныхъ, въ собственномъ смыслѣ. Они нисколько не возставали противъ *заимствованій* отъ другихъ народовъ. Они возставали противъ *принудительнаго* проведенія разныхъ заимствованій, которымъ отличается періодъ петербургскій, который поэтому и не могъ создать ничего прочнаго, не могъ, говоря словами Хомякова. перевести своихъ законовъ въ обычай. Онъ создавалъ *моды*, т. е. внѣшнее увлеченіе тѣмъ или другимъ вліяніемъ, но не дѣйствительныя потребности. Таковы были наши англоманіи, галломаніи и разныя другія маніи.

2) Признавая необходимость и пользу *заимствованія*, они возставали противъ слѣпой *подражательности* и по очень понятной причинѣ. Заимствованіе *не убиваетъ* человѣческой самостоятельности. Заимствуя разумно, мы должны проникнуть въ смыслъ заимствуемаго, возвыситься къ его принципамъ, отдѣлить внѣшнюю и часто случайную форму отъ сущности дѣла; видоизмѣнитъ, переработать даже эту форму примѣнительно къ условіямъ собственной жизни. Работа не легкая, и предполагающая большую самодѣятельность. Напротивъ подражаніе, простая копировка чужаго пересаживаніе чужихъ учреж-

деній не требуетъ никакого умственнаго напряженія; увлекаясь легкою задачею подражанія общества даже *отвыкаетъ* отъ дѣйствительной работы, засыпаетъ, убиваетъ въ себѣ нравственную энергію. Затѣмъ, и это самое важное, заимствованіе не убиваетъ *оригинальности* человѣка и народа; оно даже обогащаетъ его нравственныя силы, потому что заимствованное усвоивается, входитъ въ плоть и кровь. Чрезъ разумное заимствованіе человѣкъ получаетъ даже бо́льшую возможность развить, возвести на степень общечеловѣческаго свои собственныя культурныя начала. Такъ *заимствованіе* классической мудрости Европой дало ей возможность проявить свои собственныя силы въ національныхъ литературахъ, философіяхъ, искусствахъ разныхъ народовъ — французовъ, нѣмцевъ, англичанъ и т. д. Подражаніе убиваетъ народную самостоятельность, ибо предметъ подражанія принимается *безъ критики*, безъ разсужденія, какъ *безусловно высшее начало*, какъ законъ. Мысль эта лучше всего выражена Кирѣевскимъ: «Разумное развитіе отдѣльнаго человѣка есть возведеніе его въ общечеловѣческое достоинство, согласно съ тѣми особенностями, которыми его отличила природа. Разумное развитіе народа есть возведеніе его до общечеловѣческаго значенія того типа, который скрывается въ самомъ корнѣ народнаго быта».

3) Развитіе народное должно быть *преемственно*, т. е. не разрывать связи съ преданіемъ, потому, во-первыхъ, что въ преданіи, «громадѣ обычая», выражается индивидуальность народная и, во-вторыхъ, потому, что въ обычаѣ заключается твердая точка опора для самостоятельной критики всякихъ реформъ, заимствованій, всякаго шага впередъ. Тогда только и развитіе или, говоря по иностранному *прогрессъ*, будетъ процессомъ внутреннимъ, дѣйствительнымъ, а не внѣшнимъ, и потому мнимымъ. Съ этой точки зрѣнія Хомяковъ возстаетъ

противъ глашатаевъ не столько прогресса, сколько слова «прогрессъ», не понимающихъ дѣйствительнаго его значенія. «Иногда, говоритъ онъ, можно подумать, что по мнѣнію этихъ господъ, все, что случилось въ извѣстныхъ географическихъ предѣлахъ годомъ *позже* есть уже прогрессъ противъ того, что случилось годомъ раньше, и что завоеваніе Константинополя турками есть прогрессъ для греческой области... Нужно задать себѣ вопросъ — *чей* прогрессъ, прогрессъ *чего именно?* Иначе выйдетъ, что вся жизнь римской имперіи до послѣдняго дня была прогрессомъ; можетъ усовершенствоваться наука, а нравы могутъ упадать и страна гибнутъ; можетъ разграфляться администрація и слѣдовательно, по видимому, приходитъ въ порядокъ, а народъ упадать и страна гибнуть. Можетъ скрѣпляться случайный центръ, а всѣ члены слабѣть и болѣть и страна опять-таки гибнуть. Гдѣ же тутъ прогрессъ страны? *Прогрессъ есть слово требующее субъекта.* Безъ этого субъекта прогрессъ отвлеченность, или, лучше сказать, чистая безсмыслица».

Таковы твердыя точки опоры, на которыхъ славянофилы думали основать свою критику ходячихъ воззрѣній на русскую исторію. Понятно, какъ съ этой точки зрѣнія они должны были отнестись къ реформѣ Петра Великаго. Мы уже выяснили это отношеніе въ прошлой лекціи.

Здѣсь справедливость требуетъ замѣтить, что ихъ мнѣнія объ этомъ историческомъ событіи, конечно, преувеличены. Конечно, рѣзкое осужденіе реформы Петра было естественнымъ результатомъ того, въ свою очередь, преувеличеннаго мнѣнія людей противуположнаго лагеря, которые серьезно полагали, что *историческая жизнь Россіи началась только съ Петра.* Конечно, далѣе, они, по самой своей, такъ сказать, критической позиціи,

склонны были останавливаться только на отрицательныхъ сторонахъ реформы.

Но это не снимаетъ съ нихъ отвѣтственности за многія увлеченія и крайности, замѣченныя, впрочемъ, самимъ Хомяковымъ, въ его превосходной статьѣ о «старомъ и новомъ».

Это не снимаетъ съ нихъ упрека въ неполномъ пониніи личности Петра, котораго они не умѣли выдѣлить изъ послѣдующей исторіи. Они не увидѣли *народныхъ* чертъ въ преобразователѣ Россіи и его, во многихъ отношеніяхъ, свободнаго отношенія къ западу. Мало того. Они не дали себѣ труда отвѣтить на вопросъ—дѣйствительно-ли исторія XVIII ст. такъ оторвана отъ исторіи предыдущей, и не былъ-ли разрывъ болѣе внѣшнимъ, чѣмъ внутреннимъ? Этого, правда, они и не могли сдѣлать, потому что исторія XVIII ст. едва начинаетъ выступать изъ мрака, благодаря обилію издаваемыхъ теперь матеріаловъ.

Съ другой стороны они слишкомъ идеализировали древнюю Русь, въ томъ смыслѣ, что уваженіе свое *къ принципамъ* древней жизни, они переносили иногда на *самыя формы*, а иногда и на *отсутствіе формъ*, гдѣ они были бы нужны. Такъ К. Аксаковъ упорно проповѣдуетъ безполезность юридическихъ гарантій разныхъ правъ личныхъ и общественныхъ и видитъ въ безформенности древней Руси нѣкоторую заслугу, даже высшій принципъ, возвышающій насъ надъ западомъ, слишкомъ увлеченнымъ формой. Онъ забываетъ что отсутствіе формъ и гарантій въ самой древней Руси было не повсемѣстно. Новгородъ и Псковъ, развитые больше другихъ частей, выработали свои «гарантіи».

Во вторыхъ отсутствіе гарантій въ другихъ мѣстахъ было признакомъ несовершенства общественнаго, даже, можетъ быть, отсутствія граматности.

Въ этихъ увлеченіяхъ опять-таки можно видѣть есте-

ственное послѣдствіе противуположныхъ увлеченій. Другіе превозносили всякое послѣдующее событіе надъ предыдущимъ, потому только что оно послѣдующее. Они часто впадали въ другую крайность.

Но, не смотря на эти увлеченія, нельзя не сознаться что въ ихъ историческихъ трудахъ гораздо меньше того формализма, какимъ часто отличаются труды ихъ противниковъ. Они ищутъ идеала, внутренняго смысла событій, для того чтобы изъ исторіи вышла руководительница народной жизни. Труды ихъ противниковъ часто могутъ быть названы *теоріею внѣшняго прогресса*—основанной на мысли, что разрушеніе стараго ведетъ къ новому и непремѣнно лучшему. Паденіе Кіевской Руси весьма радостно ибо надъ нею возвысилась русь суздальская, представлявшая другіе порядки; отрицаніе Московской Руси Русью Петербургской тоже радостно и т. д. К. Аксаковъ справедливо называетъ такой взглядъ поклоненіемъ *не исторію, а времени.* Нѣтъ ничего легче какъ писать такую исторію; для этого не нужно имѣть никакой мысли кромѣ той что новое лучше стараго, а потому наблюдателю остается только бѣжать за временемъ. Для работы, предпринятой славянофилами, нужно кое что другое.

«Легче и несравненно легче, говоритъ Хомяковъ, давать себя увлекать теченію, чѣмъ стараться отклонить самое теченіе въ лучшее русло. Работа мыслящаго ума тяжелѣе работы пишущей руки: тотъ, кто въ современной, подспудной жизни народной и въ непонимаемой, хотя и описываемой старинѣ отыскиваетъ тѣ живыя стихіи, тѣ умственные типы, въ которыхъ заключается и прошедшій идеалъ и развитіе будущей судьбы народа, — трудится много болѣе, чѣмъ тотъ, кто

Безсиленъ къ смѣлому возврату
Иль шагу смѣлому впередъ,
И по углаженному скату
Лѣниво подъ гору ползетъ...

ЛЕКЦІЯ ЧЕТВЕРТАЯ.

Орудія борьбы.

(*Окончаніе*).

I.

Сегодня мнѣ предстоитъ говорить о вопросѣ, важность котораго, признаюсь, приводитъ меня въ смущеніе; именно, я обращу ваше вниманіе на богословскую полемику Хомякова, полемику, которая представляетъ замѣчательную и единственную у насъ *критику религіозныхъ основъ западно-европейскаго просвѣщенія*.

Вопросъ этотъ приводитъ меня въ смущенія по тому, что не будучи спеціалистомъ по богословію и церковной исторіи, я не могу оцѣнить взгляды Хомякова по истинному ихъ достоинству. Во вторыхъ я затрудненъ еще однимъ обстоятельствомъ. Чтенія мои, какъ всякій могъ замѣтить, представляли критику славянофильства съ чисто *научной* точки зрѣнія. Вопросъ-же, поставленный на очередь сегодня, по видимому переходитъ за область научныхъ изслѣдованій и относится къ тому міру, гдѣ безсиленъ разумъ и сильна одна только вѣра.

Но неужели въ богословскихъ вопросахъ, поднятыхъ какъ Кирѣевскимъ, въ его знаменитой статьѣ «о различіи просвѣщенія» и т. д., такъ и еще полнѣе, Хомяковымъ, нѣтъ ничего, что не только можетъ, но *должно* быть изслѣдуемо науками историческими, общественными и политическими? На вопросъ этотъ врядъ-ли можно отвѣчать утвердительно. Религіозная жизнь проявляется не только въ формѣ невидимыхъ, внутреннихъ отношеній

отдѣльнаго человѣка къ Богу. Она выражается въ формѣ общенія массы людей, связанныхъ единствомъ вѣры, т. е. въ *общеніи церковномъ*. Формы *церкви*, какъ уставленія общественнаго, неизбѣжно подчиняются закономъ историческаго разнообразія, составляетъ часть формъ жизни общественной вообще, находятся въ связи съ особенностями цѣлыхъ расъ и даже отдѣльныхъ народовъ. Слѣдовательно формы и жизнь *церкви* должны быть изслѣдуемы исторически.

Этого мало. Коренныя основы церковнаго устройства и жизни неизбѣжно и неотразимо вліяютъ на весь строй общественной и политической жизни. Развитіе отдѣльныхъ типовъ государства находится въ тѣснѣйшей связи съ формами церковнаго быта, по многимъ причинамъ. Во первыхъ, какъ показываетъ опытъ исторіи, церковное общество слагается раньше общества политическаго и свѣтскаго; поэтому въ церкви выработываются основные общественные идеалы каждой народности. Свѣтское общество и государство развиваются первоначально подъ руководствомъ церкви, изъ нея заимствуютъ свои верховныя начала. Впослѣдствіи свѣтское государство эманципируется изъ подъ церковной опеки, но это эмонципаціи болѣе внѣшняя, чѣмъ внутренняя. Разбирая начало отдѣльнаго государственнаго строя, мы легко можемъ опредѣлить изъ какого церковнаго типа они вышли. Такъ например, мы можемъ назвать Францію *католическимъ* государствомъ, не потому только, что большинство французовъ *католики*, но потому что формы этого государства остаются вѣрны формамъ католицизма. Мы можемъ сказать здѣсь нѣчто, похожее на парадоксъ, для людей не довольно знакомыхъ съ духомъ разныхъ государственныхъ учрежденій, но совершенно понятное для людей знающихъ дѣло. Общество и государство остаются вѣрны церковному типу, изъ котораго они вышли, даже тогда, когда они впадаютъ *невѣріе*, т. е. отказываются отъ

религіи. Формы французскихъ учрежденій временъ республики, закрывшей христіанскіе храмы, были вѣрны католицизму, т. е. церви, построившей свои установленія, на идеѣ внѣшняго и принудительнаго единства, съ раздѣленіемъ управляющихъ и управляемыхъ на два противуположные лагеря и безмѣрною централизаціею. Не знаетъ-ли всякій, изучавшій Токвиля, Банкрофта, Лабуле и т. д., что корень нынѣшнихъ установленій с. Америки въ религіозныхъ стремленіяхъ первыхъ пуританъ, основавшихъ здѣсь свои колоніи?

Съ этой точки зрѣнія намъ понятна будетъ важность сочиненій Хомякова для общественнаго развитія Россіи. Оставляя въ сторонѣ богословско-догматическое значеніе ихъ, оцѣнить которое я не считаю себя призваннымъ, остановимся на нихъ какъ на критикѣ религіозныхъ основъ западно-европейскаго просвѣщенія и формъ церковной жизни.

Избрать такую точку зрѣнія дастъ намъ право самое содержаніе главныхъ сочиненій Хомякова. Ихъ содержаніи полемическое и полемика эта направлена главнымъ образомъ противъ *церковныхъ* идеаловъ западно-европейскаго міра. Основою критики является очень опредѣленный церковный идеалъ, выработанный первыми вѣками христіанства и сохраненный православною церковью.

Какъ опредѣлимъ исходную точку этой замѣчательной критики? Кажется она заключается въ слѣдующихъ словахъ Хомякова. «Церковь *авторитетъ* сказалъ (протестантъ) Гизо, въ одномъ изъ своихъ замѣчательнѣйшихъ сочиненій, а одинъ изъ его (католическихъ) критиковъ, приводя эти слова, подтверждаетъ ихъ; при этомъ ни тотъ ни другой не подозрѣваетъ ихъ неправды и ихъ богохульства. Бѣдный Римлянинъ, бѣдный Протестантъ! Нѣтъ, церковь не авторитетъ, какъ не авторитетъ Богъ, не авторитетъ Христосъ, ибо *авторитетъ* есть нѣчто для насъ *внѣшнее*. Не авторитетъ, говорю я, *а истина*.

и въ тоже время жизнь христіанина, внутренняя жизнь его». *).

Смыслъ этихъ словъ ясенъ: вѣрующая совѣсть отдѣльнаго человѣка относится къ церкви, къ Богу, къ Христу, не какъ къ *авторитету*, т. е. внѣшней, принудительной силѣ, а какъ къ *истинѣ*, когда рѣчь идетъ о Богѣ, или какъ къ *выраженію* и *хранителю* истины, когда дѣло идетъ о церкви. Какая-же разница между авторитетомъ и истиною?

Авторитетъ предписываетъ вѣрованіе и требуетъ себѣ *подчиненія*; онъ выдаетъ себя за *признакъ* истины, за такой признакъ, безъ котораго истина не можетъ быть истиною. Стало быть авторитетъ предполагаетъ не на посредственное отношеніе къ истинѣ и не непосредственное ея познаніе, а внѣшнее ей *подчиненіе* чрезъ повиновеніе установленному авторитету. Поэтому авторитетъ убиваетъ *свободу вѣры* или, лучше сказать самую *вѣру*, ибо вѣра есть свободное движеніе человѣческаго духа, такое-же свободное, какъ самая мысль. Христосъ не сказалъ *повинуйтесь* мнѣ, но *вѣруйте* въ меня; онъ, не сказалъ подчинитесь моимъ словомъ, но «познайте истину и истина свободитъ вы». Когда ученики, еще несовершенно проникшіеся духомъ новаго ученія, просили у него позволенія низвести огонь на городъ, не принявшій ихъ, онъ сказалъ имъ: незнаете какого вы духа!».

Ю. Ѳ. Самаринъ, объясняя мысли Хомякова, справедливо говоритъ: Я *признаю*, *подчиняюсь*, *покоряюсь*, — стало быть я не *вѣрую*. Церковь предлагаетъ только вѣру, вызываетъ въ душѣ человѣка только вѣру и меньшимъ не довольствуется; иными словами: она принимаетъ въ свое лоно только *свободныхъ*; кто приноситъ ей рабское подчиненіе не вѣря въ нее, тотъ не въ церкви и не отъ церкви».

---

*) Богословскія соч. стр. 49.

Что-же такое церковь? Каково ея отношеніе къ вѣрующей совѣсти отдѣльнаго человѣка? Церковь менѣе всего есть внѣшній авторитетъ, связывающій совѣсть, предписывающій къ вѣрованію тѣ или другія истины. Церковь *хранитъ* истину въ своемъ преданіи *распространяетъ* ее своимъ *ученіемъ*, осуществляетъ совмѣстною жизнью всѣхъ своихъ учениковъ. Основаніе церкви взаимное довѣріе, любовь; жизнь церкви въ совмѣстномъ и согласномъ служеніи истинѣ. Поэтому церковь предполагаетъ полное и постоянное общеніе въ дѣлахъ вѣры, возможность общенія есть признакъ истины, въ церковномъ *согласіи* должно искать ея критеріума; изъ этой *дѣятельной* жизни вѣры никто не можетъ быть исключенъ— всѣ члены церкви суть *братья* о Христѣ—и это слово *братья* не должно быть фарисейскимъ, суетнымъ выраженіемъ, подобнымъ тому какъ мы съ гордостію говоримъ иногда «о меньшихъ братьяхъ», не зная еще, кто далъ намъ право называться «большими братьями».

Истина выражается *всею* церковью, живетъ *во всей* церкви и если даже *вся* церковь неможетъ быть авторитетомъ, т. е. внѣшнею принудительною властью, то тѣмъ менѣе можемъ мы говорить объ авторитетѣ *въ церкви*, т. е. объ авторитетѣ извѣстной *ея части*. Въ церкви есть только *вѣрующіе*, но нѣтъ властей, въ смыслѣ *видимыхъ главъ церкви*, которыхъ бы слово было непогрѣшимымъ авторитетомъ для всѣхъ другихъ. Церковь вѣруетъ въ единого, невидимаго главу своего; она вѣруетъ, за тѣмъ, что воля этого невидимаго главы выражается въ согласномъ убѣжденіи всѣхъ вѣрующихъ, т. е. въ соборныхъ постановленіяхъ и церковномъ преданіи. Поэтому въ нашемъ символѣ вѣры помѣщены слова: „вѣрую *въ соборную* церковь“. Изъ этого конечно, не слѣдуетъ чтобы церковь не возлагала отправленія разныхъ обрядовъ, совершенія таинства и обязанностей поученія

на отдѣльныхъ лицъ. Но эти лица не становятся властями, т. е. ихъ слова не становятся церковною истиною.

Пояснимъ эту мысль примѣромъ. Если церковь признаетъ внѣшній авторитетъ (какъ это сдѣлало римско-католическая церковь) каждое слово этого авторитета будетъ обязательно для всей церкви. Не подчиниться этому властному слову—значитъ отпасть отъ церкви, сдѣлаться раскольникомъ, еретикомъ. Такъ случилось съ благородными людьми, непризнавшими нелѣпаго догмата папской непогрѣшимости. Возьмемъ же другое положеніе вещей, когда въ церкви нѣтъ видимой власти; что можетъ сдѣлать лице или группа лицъ, возмнившихъ что они власть? Предположимъ что такая власть издастъ правило, нарушающее чистоту церковнаго ученія. Будетъ ли церковь имѣть право неповиноваться такому правилу? О конечно! Ибо такая церковь можетъ сказать авторитету, посягнувшему на преданіе: «не мы отпадаемъ отъ церкви, неповинуясь твоему произвольному уставу, а ты отпадаешь отъ нея; ты вносишь смуту туда, гдѣ прежде было согласіе и единство». Разница огромная! Въ такомъ положеніи именно находится православная церковь. Эта вѣра выражена въ отвѣтѣ Хомякова іезуиту изъ русскихъ—Гагарину. Гагаринъ высказалъ смѣлое предположеніе что соединеніе римской и православной церкви очень легко—стоитъ только русской церковной администраціи сойтись съ папскимъ престоломъ. Разъ это случится, восклицаетъ патеръ, тогда кто можетъ помѣшать примиренію? «Кто же, въ самомъ дѣлѣ, иронически спрашиваетъ Хомяковъ? Провинціальная-ли церковь востока, угнетенная Исламомъ и обстрѣливаемая западомъ? Провинціальная-ли церковь маленькаго греческаго королевства, которая считается за ничто въ мірѣ? Народъ-ли русскій, голосъ котораго неслышенъ въ правительственныхъ сферахъ? Кто же? Если нужно, я скажу іезуиту кто. Пусть церковная администрація подпадетъ обольщенію (хотя такое пред-

положеніе выходитъ за предѣлы возможнаго) и тогда милліоны душъ останутся непоколебимыми истинѣ; милліоны рукъ поднимутъ непобѣдимую хоругвь церкви и образуютъ чинъ мірянъ; найдется-жь въ неизмѣримомъ восточномъ мірѣ, по крайней мѣрѣ два или три епископа, которые неизмѣнятъ Богу; они благословятъ нисшіе чины, составятъ изъ себя епископство и церковь ничего непотеряетъ ни въ силѣ, ни въ единствѣ; она останется каѳолическою церковью, какою была и во время апостоловъ».

II.

Вотъ идеалъ церковной жизни, съ точки зрѣнія котораго Хомяковъ разсмотрѣлъ значеніе двухъ церквей, раздѣляющихъ западный міръ — католичество и протестантство. Уже самый поводъ, по которому они вышли, заслуживаетъ вниманія. Въ 1852 г., извѣстный писатель нашъ Ѳ. И. Тютчевъ, напечаталъ въ R. d. d. mondes. статью, заключавшую въ себѣ критику римско-католическихъ церковныхъ учрежденій. Статья эта вызвала отвѣтъ католическаго писателя г. Лоренси, заключавшій въ себѣ не столько оправданіе католицизма, сколько нападки на церковь православную. Эти нападки и взялся опровергнуть Хомяковъ. Задача не новая, ибо много уже духовныхъ писателей нашихъ пробовали свои силы на этомъ поприщѣ. Но полемика Хомякова представляла новую сторону. Онъ не ограничился защитою православія, даже далъ этой защитѣ довольно мало мѣста въ своихъ трудахъ; онъ могъ быть кратокъ въ этомъ отношеніи, потому что имѣлъ дѣло съ довольно поверхностными возраженіями людей, почти *не знавшихъ* православной церкви. Полемика Хомякова имѣла то значеніе, что она

раскрыла, съ точки зрѣнія идеала православной церкви, внутреннее значеніе двухъ западныхъ вѣроученій, католицизма и протестанства, *въ ихъ взаимной связи*.. Да, въ ихъ взаимной связи. Хомяковъ первый показалъ, что протестантизмъ, въ которомъ католики видятъ отпаденіе отъ истинныхъ началъ вѣры, былъ логическимъ послѣдствіемъ католицизма, что смыслъ протестантизма въ католицизмѣ, что исходныя ихъ точки одинаковы и одинаково ложны съ точки зрѣнія соборной церкви.

III.

Что такое протестантизмъ, спрашиваетъ Хомяковъ? Опредѣляется ли его смыслъ актомъ *протеста*, предъявленнаго по дѣламъ вѣры? Но тогда протестанты были апостолы, протестовавшіе противъ юдаизма и идолопоклонства? Заключается ли сущность протестантизма въ *свободѣ изслѣдованія*? Но апостолъ сказалъ, *испытуйте* писаніе, стало быть, изслѣдуйте; но свободное изслѣдованіе, такъ или иначе понятое, составляетъ единственное основаніе *всякой* вѣры. Спрашивается, наконецъ, не въ *реформѣ* ли, не въ актѣ ли преобразованія, искать сущности протестанства? Но вѣдь и церковь постоянно реформировала свои обряды и правила и никому не приходило на мысль назвать ее ради этого протестантскою.

Міръ протестантскій отнюдь не міръ свободнаго изслѣдованія, ибо свобода изслѣдованія принадлежитъ всѣмъ людямъ. Протестантизмъ есть міръ, отрицающій другой міръ, т. е. спеціально міръ католическій. Отнимите у него этотъ другой міръ и протестатнство умретъ, ибо вся жизнь его въ отрицаніи. Стало быть, протестантизмъ *другая сторона* католицизма, его *инобытіе* (anderssein),

какъ сказалъ бы Гегель; историческ и говоря, онъ его законное послѣдствіе. Смыслъ протестантскаго раскола въ началахъ раскола, совершеннаго католицизмомъ. Въ чемъ же заключается *тайна* католицизма. Въ томъ ли, что онъ установилъ у себя нѣкоторые новые догматы и каждый день устанавливаетъ новые? Но каждому извѣстно, что нашъ символъ вѣры вырабатывался постепенно и постепенно вносились въ него новыя начала, согласныя однако съ общимъ духомъ Христова ученія. Весь вопросъ состоялъ въ томъ, кто и какъ установлялъ догматы? До раздѣленія церквей догматы вѣры обсуждались вселенскими соборами, какъ представителями всей церкви; затѣмъ вся церковь принимала или отвергала опредѣленія соборовъ, смотря потому, находила ли ихъ сообразными или противными своей вѣрѣ и своему преданію, и присвоивала названіе соборовъ вселенскихъ тѣмъ изъ нихъ, въ постановленіяхъ которыхъ признавала выраженіе своей внутренней силы. Что же произошло въ моментъ раздѣленія церквей? Одна *мѣстная* церковь сочла себя въ правѣ внести во всеобщій символъ вѣры свое мѣстное преданіе или мнѣніе. Мѣстная церковь поставила себя на высоту всей церкви. Этимъ самымъ міръ западный отвергъ значеніе въ дѣлахъ религіи всѣхъ восточныхъ церквей и заявилъ, говоря словами Хомякова, что весь востокъ не болѣе, какъ міръ илотовъ въ дѣлахъ вѣры и ученія. Здѣсь зародышъ презрѣнія запада къ востоку.

«Частное мнѣніе, присвоившее себѣ въ области вселенской церкви право на самостоятельное рѣшеніе догматическаго вопроса, говоритъ Хомяковъ, заключало всегда постановку и узаконеніе протестантства, т. е. свободы изслѣдованія, оторванной отъ живого преданія о единствѣ, основанномъ на взаимной любви».

Но это отрицаніе церковнаго единства не выразилось еще въ формѣ истинно протестантской, т. е. въ религіозномъ индивидуализмѣ. Для западнаго міра необходи-

ма все-таки церковь, ибо онъ хотѣлъ, хотя наружно, сохранить преданіе. Но какъ создать эту церковь, т. е.. единство вѣрующихъ? Отказавшись отъ условій единства внутренняго и потому свободнаго, нужно было создать единство внѣшнее, основанное на внѣшнемъ авторитетѣ, слѣдовательно принудительное. Міръ западный нашелъ этотъ внѣшній авторитетъ, пріурочивъ монополію боговдохновенности къ одному епископскому престолу, древнѣйшему на западѣ—престолу римскому. Епископъ римскій, прежде представитель одной изъ мѣстныхъ церквей, равный всѣмъ другимъ епископамъ христіанскаго міра, сталъ римскимъ папою, т. е. владыкою церкви. Личная воля одного, руководимая личнымъ разумомъ этого одного, стала на мѣсто вселенскаго сознанія. Западная церковь думала завоевать себѣ независимость отъ церкви соборной; вмѣсто того она создала *духовнаго государя*, превратилась въ *государство*, скроенное по образцу и подобію римской имперіи. Какъ во всякомъ государствѣ, явились управляющіе и управляемые: церковь раскололась на клиръ, во главѣ котораго стоялъ духовный государь и міранъ, иначе говоря, на начальствующихъ и подданныхъ. «Христіанинъ, нѣкогда членъ церкви, нѣкогда отвѣтственный участникъ въ ея рѣшеніяхъ, сдѣлался подданнымъ церкви». Онъ подчинился опредѣленіямъ этой церкви уже не какъ нравственному, а какъ *юридическому* закону. Самъ законъ этотъ сдѣлался выраженіемъ не живого нравственнаго начала, а чисто *разсудочныхъ* стремленій, руководимыхъ соображеніями внѣшней пользы. Представимъ примѣръ такихъ соображеній. Что нужно для спасенія человѣка: одна ли вѣра или и добрыя дѣла? Православный христіанинъ не задастъ даже себѣ подобнаго вопроса. Христосъ сказалъ ему «люби Бога и ближняго», эта любовь предполагаетъ и вѣру въ Бога и добрыя дѣла для ближнихъ. Христіанинъ, проникнутый этимъ живымъ христіанскимъ началомъ даже

не станетъ разсуждать, *нужны ли* ему добрыя дѣла; его *живая* вѣра проявится во всѣхъ его дѣйствіяхъ. Разсудочный христіанинъ мыслитъ такъ: мнѣ нужно спастись; какъ я это сдѣлаю? Конечно, вѣра въ Бога великое дѣло—Христосъ сказалъ каявшейся грѣшницѣ: «иди, вѣра твоя спасетъ тя». Но апостолъ говоритъ: «вѣра безъ дѣлъ мертва». Стало быть, необходимы добрыя дѣла. Но тутъ новое затрудненіе. Что будетъ съ тѣми, кто хотя добрыхъ дѣлъ не совершилъ, но предъ смертью покаялся и получилъ отпущеніе за свою вѣру? Онъ не долженъ погибнуть, ибо и вѣра оправдываетъ человѣка. Здѣсь уже за отдѣльнаго человѣка, за подданнаго человѣка церкви, начинаетъ разсуждать «государство—церковь». Конечно, говоритъ она, у меня есть много вѣрующихъ грѣшниковъ, правда, кающихся, но которымъ недостаетъ добрыхъ дѣлъ. Но за то въ лонѣ моемъ были и есть святые, у которыхъ такое количество добрыхъ дѣлъ, что они способны оправдать не только ихъ, но и многихъ другихъ. Эти излишнія заслуги суть достояніе церкви, которая можетъ отпускать изъ нихъ потребное количество другимъ, даромъ или за деньги. Но за деньги лучше. И вотъ является продажа индульгенцій, переводы заслугъ одного человѣка на другого.

IV.

Идея, сдѣлавшаяся формальною, стала нуждаться въ формальномъ учрежденіи, въ *знаменіи церковности*, котораго никогда не искала христіанская церковь, пока сознавала свое внутреннее единство. Это «знаменіе церковности» католицизмъ нашелъ въ папѣ, государѣ церкви. «Государство отъ міра сего, говоритъ Хомяковъ, заняло мѣсто христіанской церкви. Единый, живой законъ

единенія въ Богѣ вытѣсненъ былъ частными законами носящими на себѣ отпечатокъ утилитаризма и юридическихъ отношеній. Раціонализмъ развился въ формѣ властительскихъ опредѣленій; онъ изобрѣлъ чистилище, чтобъ *объяснить* молитвы за усопшихъ; установилъ между Богомъ и человѣкомъ балансъ обязанностей и заслугъ; началъ прикидывать на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завелъ переводы съ одного человѣка на другого; узаконилъ обмѣны мнимыхъ заслугъ; словомъ, онъ перенесъ въ святилище вѣры полный механизмъ банкирскаго дома. Единовременно, церковь-государство вводила государственный языкъ—языкъ латинскій; потомъ она привлекла къ своему суду дѣла мірскія; затѣмъ взялась за оружіе и стала снаряжать, сперва нестройныя полчища крестоносцевъ, впослѣдствіи постоянныя арміи—рыцарскіе ордена и, наконецъ, когда мечъ былъ вырванъ изъ ея рукъ, она выдвинула въ строй вышколенную дружину іезуитовъ... Отыскивая протестантскаго раціонализма, продолжаетъ Хомяковъ, я нахожу его переряженнымъ въ формѣ римскаго раціонализма и не могу не прослѣдить его развитія: о злоупотребленіяхъ нѣтъ рѣчи, я придерживаюсь началъ. Вдохновенная Богомъ церковь, для западнаго христіанина, сдѣлалась чѣмъ-то внѣшнимъ, какимъ-то прорицателемъ, авторитетомъ какъ бы вещественнымъ: *она обратила человѣка себѣ въ раба и, вслѣдствіе этого, нажила себѣ въ немъ судью*».

Да судью и судью, незамедлившаго произнести свой приговоръ. «Какъ только авторитетъ сдѣлался внѣшнею властью, говоритъ Хомяковъ, а познаніе религіозныхъ истинъ отрѣшилось отъ религіозной жизни, такъ измѣнилось и отношеніе людей между собою. До *церкви* соборной они составляли одно цѣлое, потому что въ нихъ жила одна душа; эта связь исчезла, ее замѣнила другая:

общеподданническая зависимость всѣхъ людей отъ верховной власти Рима».

Такимъ образомъ, западная церковь думала основать свою силу и твердость на *внѣшнемъ знаменіи* церковности. т. е. папской власти, но это «знаменіе» сдѣлалось причиною новаго *раскола* въ однихъ странахъ и *невѣрія* въ другихъ. Рано или поздно долженъ былъ возникнуть вопросъ: на чемъ основанъ авторитетъ папы, его верховенство надъ церковью? Подобнаго вопроса никогда не могло бы возникнуть въ соборной церкви, потому что эта церковь не есть внѣшній авторитетъ и не нуждается во *внѣшнихъ* доказательствахъ своихъ правъ. Основаніе ея силы въ ней самой; она уронила бы свое достоинство, еслибы стала искать внѣшнихъ основаній и доказательствъ и, тѣмъ болѣе, поддерживать свое значеніе принужденіемъ, рыцарскими орденами и инквизиціей. Но для папства, какъ власти внѣшней, необходимы были внѣшніе признаки и доказательства его законности. т. е. нѣчто, основывающееся не на посредственномъ убѣжденіи совѣсти, а на логическихъ и даже юридическихъ силлогизмахъ и доказательствахъ. Но гдѣ ихъ найти? Мы говоримъ именно *найти*, потому что основанія папской власти не вытекали изъ истиннаго существа церкви. И папство, не имѣя возможности основать свою силу на церкви, ибо церковь отрицаетъ папство, принялось изобрѣтать, подбирать доказательства своей законности, какъ истецъ, собирающійся выиграть тяжбу. Всякій знаетъ, что было пущено въ ходъ для этой цѣли: и преданіе о мнимомъ преемствѣ отъ апостола Петра, и Исидоровы декреталіи, подложность которыхъ не подлежитъ сомнѣнію и т. д. и т. д. Послѣдствія этихъ пріемовъ угадать не трудно. Признавъ для себя необходимость внѣшнихъ доказательствъ, провѣряемыхъ разумомъ, папство подчинило авторитетъ церкви толкованіямъ субъективнаго раціонализма. «Римъ, говоритъ Хомяковъ, пу-

стилъ разумъ на волю, хотя, повидимому, попиралъ его ногами. Какъ только возникло первое сомнѣніе о законности этой власти, такъ единство католицизма должно было рушиться».

«И разумъ человѣческій воспрянулъ, гордясь созданною для него независимостью логическаго самоопредѣленія и негодуя на оковы, произвольно на него наложенныя. *Такъ возникло протестантство*, законное, по своему происхожденію, хотя и непокорное исчадіе романизма. Въ извѣстномъ отношеніи, оно представляетъ собою своего рода реакцію христіанской мысли противъ заблужденій, господствовавшихъ втеченіи вѣковъ; но, повторяю, по происхожденію своему, оно не секта первобытнаго христіанства, а расколъ, порожденный римскимъ вѣрованіемъ».

Протестантство было и осталось *отрицаніемъ католицизма* и по этому оно имѣло и имѣетъ смыслъ только для странъ, нѣкогда принадлежавшихъ къ католицизму. Этимъ Хомяковъ справедливо объясняетъ тотъ фактъ, что протестантская проповѣдь остановилась и предѣловъ православнаго міра—для него она не имѣла смысла. Даже и теперь, если бываютъ случаи отпаденія отъ православія то отпадающій обращается въ католицизмъ, но я не знаю случая перехода въ протестантизмъ.

Для уразумѣнія смысла протестантизма не должно спрашивать, что онъ утверждаетъ самъ по себѣ, но что онъ *отрицаетъ* или, въ крайнемъ случаѣ, что онъ признаетъ, *въ противность католицизму*. Такъ римская церковь говоритъ: «неминуемо произойдетъ разъединеніе, если не будетъ на лицо власти для рѣшенія догматическихъ вопросовъ». Протестантизмъ говоритъ «непремѣнно наступитъ умственное рабство, если каждый будетъ считать себя обязаннымъ пребывать съ другими въ согласіи». Римлянинъ говоритъ о необходимости внѣшняго единства церкви, протестантъ отрицаетъ его и доходитъ до отри-

цанія самой церкви, основанной на внутреннемъ согласіи. Католицизмъ говоритъ «человѣкъ оправдывается своими дѣлами»; протестантъ возглашаетъ—«нѣтъ, онъ оправдывается одною вѣрою».

Протестантизмъ есть извѣстное отрицаніе церкви, какъ хранителя и представителя церковной истины. По видимому онъ вполнѣ освобождаетъ человѣческій разумъ. Но нѣтъ-ли и у него *внѣшняго* авторитета, именно авторитета, а не истины? О конечно есть и онъ на лицо: *буква библіи* какъ мѣтко замѣтилъ *Шерръ*, т. е. священнаго писанія. Отрицая живую церковную истину, онъ призналъ истину документальную, внѣшнюю — въ буквѣ писанія. Но увы! и этотъ авторитетъ, какъ всякій внѣшній авторитетъ нуждается во внѣшнихъ доказательствахъ своей законности и подлинности. Представимъ себѣ вѣрующаго, который хочетъ основать извѣстную часть своихъ вѣрованій на томъ или другомъ посланіи апостола Павла. На разумъ немедленно подсказываетъ мнѣ вопросъ: да въ самомъ-ли дѣлѣ это ученіе Павла? *Подлинно-ли* это посланіе? И вотъ начинается ученое изслѣдованіе о томъ, въ самомъ-ли дѣлѣ такое-то посланіе отъ *Павла*. И что если вдругъ откроется что нѣтъ? Что если вдругъ окажется сомнѣніе въ подлинности самихъ евангелій? Но чемъ тогда основать свою вѣру?

Въ православной церкви такой вопросъ, конечно можетъ возникнуть—пусть критическая наука дѣлаетъ свое дѣло. Но онъ не будетъ имѣть никакихъ неблагопріятныхъ послѣдствій, ибо по основному нашему положенію учитъ *вся церковь*, сила каждаго слова основано на согласномъ убѣжденіи всей церкви. Если бы сегодня, говоритъ Хомяковъ, было доказано что всѣ посланія, приписываемые ап. Павлу не отъ него, церковь сказала бы—оно отъ *меня*, и завтра эти посланія читались бы въ церквахъ съ тѣмъ-же благоговѣніемъ.

Въ этой живой силѣ церкви, Хомяковъ видѣлъ един-

ственный оплотъ противъ невѣрія, оплотъ, котораго не могли создать ни папизмъ съ своимъ внѣшнимъ авторитомъ основаннымъ на юридическихъ доказательствахъ, ни протестантизмъ, съ своею буквою писанія, нуждающуюся въ ученыхъ доказательствахъ. Что же вышло изъ этой церковной жизни? Глубоко справедливы слѣдующія слова Ю. Ѳ. Самарина: «передъ каѳедрою римскаго первосвященника, сильно покачнувшеюся на бокъ, послѣдняя горсть неисправимыхъ ея поклонниковъ ломается и кривляется, пародируя выдохшееся молитвенное одушевленіе; самъ папа, прикованный къ роковому наслѣдію притязаній, отъ которыхъ нельзя отречься, посылаетъ всему міру безсильныя проклятія, а проклинательная формула, въ дрожащихъ устахъ его, превращается въ отходную надъ папизмомъ. Съ другой стороны, протестантство бѣжитъ на всѣхъ парусахъ отъ нагоняющаго его невѣрія, бросая черезъ бортъ свой догматическій грузъ, въ надеждѣ спасти себѣ библію, а критика съ язвительнымъ смѣхомъ, вырываетъ изъ оцѣпенѣвшихъ рукъ его страницу за страницей и книгу за книгой»...

Отвергло-ли протестантство *внѣшнее принужденіе*, это естественное послѣдствіе вѣры, ищущей внѣшняго авторитета? Оно отвергло принужденіе въ католической его формѣ, но изобрѣло другое. Протестантская церковь, если она можетъ называться этимъ именемъ, стала подъ защиту *свѣтской власти*; католицизмъ, во времена своего могущества, былъ *господствующею* религіею, т. е. заставлялъ государство служить своимъ цѣлямъ, ставилъ себя выше государства. Протестантство, побѣдившее врага при содѣйствіи свѣтской власти, вошло въ государство, усиленно создало изъ себя часть государственныхъ учрежденій, стало *государственною церковью*, Staatskirche. И не видимъ-ли мы государственной церкви въ Англіи, гдѣ король есть глава церкви? Не видимъ-ли мы какъ германскія государства управляютъ дѣлами церкви чрезъ

консисторіи и оберъ-консисторіи? Не видимъ-ли мы какъ нерѣдко государства эти поддерживаютъ «протестантское правовѣріе?» Протестантское правовѣріе! Какая логика!

Таковы основы для критики религіозной жизни запада, выставленныя Хомяковымъ. Повторяемъ, сила его полемики состоитъ именно въ томъ, что взглянулъ на эту церковную жизнь *сверху*, т. е. съ высоты своего идеала. И всякій, кто понимаетъ связь между общественными явленіями; всякій кто знаетъ какое значеніе имѣютъ церковные идеалы въ общественной и политической жизни, увидитъ, что Хомяковъ положилъ основаніе для критики многихъ другихъ явленій западной жизни.

Конечно онъ не довелъ своей дѣятельности до конца: онъ заслужилъ во многихъ отношеніяхъ справедливый упрекъ своихъ противниковъ въ томъ, что онъ не посмотрѣлъ съ высоты своего идеала на *фактическую* жизнь и обстановку своей собственной церкви. Гдѣ то православіе о которомъ говорилъ Хомяковъ, спрашиваютъ весьма многіе? Не встрѣчаемъ-ли мы въ жизни нашей церкви многое изъ того, на что указывалъ Хомяковъ въ другихъ церквахъ? И можемъ-ли мы безбоязненно дать удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ? Можемъ только до извѣстной степени. Идеалъ церкви, выставленный Хомяковымъ, дѣйствительно составляетъ формальное основаніе нашей церкви. Нужно желать только что бы онъ сдѣлался дѣятельнымъ ея принципомъ, былъ призванъ къ жизни. И въ дѣлѣ возбужденія этого церковнаго сознанія, заслуга Хомякова безмѣрно велика.

V.

Мм. гг., теперь, когда мы указали на главныя точки отправленія славянофильства и на главныя орудія ихъ

борьбы, оцѣнимъ въ общихъ чертахъ, дѣло ими совершенное и покажемъ почему умственное направленіе возбужденное Хомяковыми и Аксаковыми имѣетъ право на великую будущность.

Дѣятельность первыхъ славянофиловъ, какъ легко замѣтить, была главнымъ образомъ *критическою*, но критика ихъ была основана на *положительныхъ идеалахъ* русской народности, выработанныхъ ея исторіи. Вотъ въ чемъ заключается великое достоинство ихъ критики. Мы не станемъ отрицать, чтобы и противники ихъ не относились къ западной жизни критически, т. е. критически по своему. Критицизма въ русской натурѣ довольно; мы никогда не подчиняемся извѣстному направленію настолько, чтобы не быть въ состояніи завтра же отвергнуть его, осыпавъ насмѣшками. Мы даже *выбираемъ* между разными направленіями европейской мысли и политики.

Но въ чемъ заключалась эта критика и этотъ выборъ? Въ томъ ли, что, ставъ на твердую почву своихъ собственныхъ идеаловъ, мы усвоивали и выбирали нѣчто согласное съ ними? Нѣтъ — мы просто *приставали* къ тому движенію европейской мысли, которое въ данное время считалось *господствующимъ* въ Европѣ, считали его продуктомъ неудержимаго прогресса европейской жизни, и со смѣхомъ относились къ направленію, только что пережитому нами вмѣстѣ съ Европой. На насъ *налетали* разныя направленія европейской мысли, временно порабощали насъ, но также быстро улетали, уступая мѣсто другимъ. Налетѣло на насъ вольтерьянство и улетѣло, уступивъ мѣсто массонству и мистицизму; налетѣлъ псевдо-классицизмъ, потомъ романтизмъ, байронизмъ; подчинялись мы экономизму, парламентаризму, соціализму, радикализму и милитаризму; переживали догматическій раціонализмъ, идеализмъ, реализмъ, матерьялизмъ. Что переживемъ мы еще, извѣстно единому Богу.

Несомнѣнно только одно: подъ этой кажущейся свободой выбора и критики, подъ этимъ умѣньемъ приставать и отставать отъ чего угодно, скрывалось полное отсутствіе какой бы то ни было самостоятельности, полное рабство или, говоря мягче, духовное плѣненіе. Задали ли мы себѣ хоть разъ вопросъ не только о томъ, примѣнимо ли извѣстное направленіе къ условіямъ русской жизни (этого и нельзя было сдѣлать при отсутствіи собственнаго идеала), но даже о томъ, не есть ли извѣстное явленіе европейской мысли плодъ извѣстныхъ *ненормальныхъ* общественныхъ отношеній, плодъ нѣкоторой болѣзни общества? Не смѣя подумать, что Европа можетъ болѣть, хотя временно, мы считали всякое *послѣднее* ея слово за вѣщаніе высшей мудрости потому только, что оно послѣднее.

А между тѣмъ, Европа можетъ переживать страшные кризисы; между тѣмъ, въ самой Европѣ часто раздаются голоса, указывающіе на эти язвы самыхъ сильныхъ обществъ. Лѣтъ пятнадцать тому назадъ, честный и глубокій мыслитель *Прудонъ*, написалъ о своей странѣ слѣдующія знаменательныя слова:

Что есть справедливаго въ современномъ кризисѣ? *Франція потеряла свои нравы.* Это не значитъ, что люди нашего поколѣнія хуже своихъ отцовъ; исторія прежнихъ временъ, извѣстная теперь лучше, энергически опровергла бы насъ. Поколѣнія слѣдуютъ другъ за другомъ и улучшаются... Когда я говорю, что Франція потеряла свои нравы, я разумѣю нѣчто другое — *именно, она перестала вѣрить въ свои принципы.* Она не имѣетъ болѣе ни разумѣнія, ни сознанія нравственнаго, она потеряла самое понятіе о нравахъ.

Мы дошли, отъ критики до критики, къ слѣдующему печальному заключенію: что справедливое и несправедливое, которыя, какъ намъ прежде казалось, мы могли распознавать, суть термины условные, темные и не-

опредѣленные; что всѣ эти слова: *право*, *долгъ*, *нравственность*, *добродѣтель*, по поводу которыхъ такъ шумятъ каѳедра и школа, служатъ только для прикрытія чистыхъ гипотезъ, тщетныхъ утопій, бездоказательныхъ предразсудковъ... Чтобы все сказать однимъ словомъ, *скептицизмъ*, опустошивъ религію и политику, опрокинулся на нравственность: въ этомъ состоитъ современное разложеніе... Подъ изсушающимъ вліяніемъ сомнѣнія, хотя преступленія не сдѣлались чаще, ни добродѣтель рѣже, французская нравственность въ корнѣ своемъ разрушена. Ничто не устояло: разгромъ полный. Нѣтъ мысли о справедливости, никакого уваженія къ свободѣ, никакой солидарности между гражданами. Нѣтъ установленія, пользующагося уваженіемъ, нѣтъ начала, которое бы не отрицалось и не поносилось. Нѣтъ авторитета ни духовнаго, ни свѣтскаго—вездѣ души погружены въ свое *я*, безъ точки опоры, безъ свѣта. Намъ не о чемъ клясться и нечѣмъ клясться — наша присяга не имѣетъ смысла. Подозрѣніе, поражающее принципы, падаетъ и на людей: нѣтъ вѣры ни въ неподкупность судей, ни въ честность власти. Съ нравственнымъ чувствомъ даже самый инстинктъ сохраненія исчезъ. Общее направленіе предавшееся эмпиризму; аристократія биржи, кидающаяся, на общественное достояніе; средній классъ, умирающій отъ трусости и глупости; масса коснѣющая въ бѣдности и дурныхъ стремленіяхъ, женщина, воспламененная роскошью и сладострастіемъ, безстыдное юношество, старческое дѣтство, духовенство, наконецъ, опозоренное скандаломъ и мщеніемъ не имѣющее вѣры въ самого себя, и едва возмущающее общественное молчаніе своими мертворожденными догматами — таковъ профиль нашего вѣка!...

Любопытно, что еслибы Хомяковъ, или кто другой, осмѣлился написать что-нибудь подобное о западѣ, какимъ нареканіямъ подвергся бы онъ? А между тѣмъ,

слово Прудона было правдою въ обществѣ, переживавшей скандалы второй имперіи; они были правдою и въ постыдную для Франціи войну 1870 г. и въ неменѣе печальную парижскую революцію 1871 г. Конечно Франція, пройдя чрезъ эти испытанія подымется и уже подымается. Но въ другихъ странахъ, неимѣющихъ своихъ Прудоновъ, нѣтъ ли многаго, напоминающаго вышеприведенную картину? Не нужно ли, спрашиваемъ, имѣть кое-что *внутри себя*, чтобы умѣть найтись среди колебаній европейской жизни и мысли?

Невольно приходятъ мнѣ на память слова одного изъ моихъ друзей: «Наши отношенія къ Европѣ составляютъ самый трудный и опасный предметъ для писателя. Вотъ гдѣ у мѣста были бы величайшая осмотрительность, скептицизмъ, недовѣріе, духъ пытливости; вотъ авторитетъ столь громадный, что усиливать его не предстоитъ никакой надобности; а напротивъ нужно всячески озаботиться, чтобы привести его вліяніе въ надлежащія границы, чтобы отбросить безчисленныя преувеличенія и фантасмагоріи этого вліянія. Между тѣмъ, что у насъ дѣлаютъ? Гордая, самоувѣренная Европа иногда теряется, приходитъ въ ужасъ и сомнѣніе; но прежде, чѣмъ она успѣетъ оправиться, совладать съ собою, мы поклонники ея, уже рукоплещемъ, уже восхищаемся, уже находимъ красоту, мудрость, глубину, новый прогрессъ, новую жизнь тамъ, гдѣ еще ничего не видно, кромѣ зла, болѣзни, глубокаго разстройства самыхъ существенныхъ силъ. Мы слѣпы и глухи для недостатковъ нашего кумира и самый бредъ его принимаемъ за вѣщаніе высочайшей мудрости».

Чѣмъ трезвѣе, самостоятельнѣе, русское общество будетъ относиться къ явленіямъ европейской жизни, тѣмъ съ большею благодарностью будетъ оно вспоминать о людяхъ,

въ которыхъ раньше другихъ проснулся этотъ законный скептицизмъ.

Направленіе, возбужденное славянофилами, принесетъ намъ пользу еще въ одномъ отношеніи. Оно дастъ намъ уразумѣть, что то общеніе съ Европой, необходимость котораго никто не отрицаетъ, не предполагаетъ сліянія, исчезновенія въ массѣ общеевропейскаго человѣчества, которое само раздѣлено на отдѣльныя и живучія народности. Мы часто готовы принести свою индивидуальность въ жертву идеалу или, лучше сказать, слову — *братству народовъ*.

Дѣйствительно, въ самой западной Европѣ идея братства народовъ выставлялось часто, какъ нѣчто противорѣчащее независимости народностей, какъ нѣчто предполагающее полное ихъ обезличеніе въ абсолютномъ единствѣ. Подобныя стремленія возникли прежде всего въ католической церкви, которая во имя братства о Христѣ, создало свое внѣшнее, принудительное единство, недопускавшее народной самостоятельности. Эта идея выразилась въ стремленіяхъ священной римской имперіи римскаго народа, построеннаго на понятіи владычества императора надъ вселенною. Эта идея была воспѣваема въ стихахъ и въ прозѣ; ей служилъ великій Данте. Съ почвы религіозной она была перенесена на почву философіи, въ томъ числѣ и протестантскій универсализмъ, который быстро привелъ къ космополитизму и къ стремленію къ всемірному государству. На западѣ національная идея явилась какъ *реакція*, какъ протестъ противъ искусственнаго единства папства и имперіи, и несмотря на это идеалы всемірной монархіи какъ-то въ крови у западной Европы, воспитанной на католическихъ преданіяхъ. Монархія Карла V, завоевательныя стремленія Людовика XIV, политика Наполеона I, у всѣхъ на виду. Что пользы, если потомъ стали мечтать о всемірной республикѣ, предпол

гающей предварительное обезличеніе народовъ, во имя ихъ братства?

Славянофилы, исходя изъ другихъ культурныхъ идеаловъ, иначе понимали начало братства. Братство, по ихъ понятію, есть начало, такъ сказать, *хоровое*, предполагающее свободное общеніе самостоятельныхъ *личностей*, физическихъ или собирательныхъ, слѣдовательно живое разнообразіе въ идеальномъ единствѣ. Начало общенія не должно убивать законнаго стремленія къ обособленію, вытекающаго изъ сознанія своей личности, своихъ особенностей. Слѣдовательно у нихъ національная идея является первенствующимъ, законнымъ послѣдствіемъ всѣхъ нашихъ культурныхъ началъ.

Если бы ихъ противники поняли, какъ слѣдуетъ, идею, одушевлявшую славянофиловъ, они никогда не приписывали бы имъ какихъ-то завоевательныхъ стремленій, никогда не давали бы такъ называемому *панславизму* того значенія, какого онъ не хотѣлъ имѣть самъ. Иностранные враги панславизма, а за ними и враги домашніе думали и думаютъ что онъ долженъ осуществиться чрезъ *завоеваніе Россіею* всѣхъ славянскихъ земель. Мы назвали бы такой выводъ недобросовѣстнымъ, если бы онъ не заключалъ въ себѣ доли добросовѣстности. О панславизмѣ заключали по *аналогіи* съ другими *пан*: пангерманизмами, панскандинавизмами и т. д. Наполеонъ I дѣйствительно осуществлялъ идеи панлатинства чрезъ подчиненіе Франціи Италіи, Испаніи, Бельгіи; пангерманизмъ осуществляется чрезъ завоеваніе Пруссіею всей Германіи, завоеваніе прямое и косвенное. Привыкнувъ судить обо всемъ по формамъ чужой жизни, противники славянофиловъ разсуждали такъ; они мечтаютъ о всеславянствѣ, стало-быть они желаютъ что бы Россія завоевала то и это. Европа боится призрака, созданнаго ея собственною дѣйствительностью. Но пусть найдутъ хоть одно слово, напоминающее о панславизмѣ въ означенномъ выше смыслѣ!

Славянофилы выражали желаніе чтобы Россія пребывала въ братскомъ обращеніи съ племенами родственными, чтобы она, по возможности содѣйствовала ихъ *освобожденію* отъ чужеземнаго ига. Что же потомъ? Потомъ,

Не гордися предъ Бѣлградомъ,
Прага, Чешскихъ странъ глава,
Не гордись предъ Вышеградомъ
Златоверхая Москва...
. . . .
. . . .
Всѣ велики, всѣ свободны;
На враговъ побѣдный строй,
Полны мысли благородной,
Крѣпки вѣрою одной!

Ихъ часто упрекаютъ еще въ томъ, что они стремились исключить изъ своего всеславянскаго общенія одинъ славянскій народъ, чья вѣковая тяжба съ народомъ русскимъ, дѣйствительно наводитъ на мысль о *непримиримой* враждѣ,—народъ польскій.

Дѣйствительно, въ «вѣковой» и грустной тяжбѣ, славянофилы защищали интересы Россіи противъ, часто безмѣрныхъ, притязаній противниковъ. Но возводили-ли они вражду въ принципъ, проповѣдывали-ли они истребленіе, разрушеніе, полный разрывъ? Пусть послужатъ намъ отвѣтомъ слѣдующія слова Хомякова, написанные имъ въ тяжелый для Россіи и Польши 1831 г.

«Потомства пламеннымъ проклятьямъ
Да будетъ преданъ тотъ, чей гласъ
Противъ славянъ славянскимъ братьямъ
Мечи вручилъ въ преступный часъ!
Да будутъ прокляты сраженья,
Одноплеменниковъ раздоръ,
И перешедшей въ поколѣнья
Вражды безсмысленной позоръ;
Да будутъ прокляты преданья,
Вѣковъ изчезнувшихъ обманъ,

И повѣсть мщенья и страданья,
Вина неисцѣлимыхъ ранъ!

И взоръ поэта вдохновенный
Ужъ видитъ новый вѣкъ чудесъ...
Онъ видитъ; – гордо надъ вселенной,
До свода синяго небесъ,
Орлы славянскіе взлетаютъ
Широкимъ дерзостнымъ крыломъ,
Но мощную главу склоняютъ
Предъ старшимъ сѣвернымъ орломъ.
Ихъ твердъ союзъ, горятъ перуны,
Законъ ихъ властенъ надъ землей
И будущихъ Баяновъ струны
Поютъ согласье и покой!...



ОПЕЧАТКИ

Стран.	*Строка*		*Напечатано.*	*Должно быть.*
VI	5	сверху	интересующіяся	интересующіеся
11	1 и 2	»	«оферицiональной»	«оффиціальной»
72	1	снизу	целей	цѣлей

ЦѢНА 2 РУБ.

